AUGUSTO DEL NOCE

Il problema dell'ateismo

Studi e ricerche

IL MULINO

SAGGI

45

Copyright © 1964 by Società editrice il Mulino, Bologna. Prima edizione: luglio 1964; seconda edizione: gennaio 1965; terza edizione: marzo 1970. CL 27-0068-9.

Premessa dell'Editore

L'Editore ripropone ai lettori quest'opera di Augusto Del Noce, salvo qualche modifica marginale, nella sua struttura originaria. L'Autore avrebbe desiderato riprendere il discorso con più ampio sviluppo così in riferimento ai temi affrontati come a quelli emersi dalla tematica più recente, ma ciò avrebbe comportato l'assenza del volume dalla libreria ancora per diverso tempo, mentre è convinzione dell'Editore che questo libro abbia una sua fondamentale importanza, particolarmente in questo momento.

Il significato di questi studi, il singolare acume delle analisi e delle tesi che li distingue, la persuasività delle conclusioni hanno fatto, del *Problema dell'ateismo*, fin dal suo apparire, un testo stimolatore di riflessioni e ordinatore di idee in una materia in cui i pretesti emotivi e intellettuali, le implicazioni religiose e politiche, insomma la teoria e la prassi, si intersecano e si sovrappongono.

Certo, i termini in cui il problema dell'ateismo si poneva quando l'autore licenziava le sue pagine —soprattutto quelle del lungo e denso saggio introduttivo— si sono in questi ultimi anni dilatati. La novità recente, se così si può dire, è data dall'approfondimento in sede propriamente teologica dell'ateismo. E sono nella mente di tutti i temi, talvolta espressi in forma di slogan, della demitizzazione, della secolarizzazione, della morte di Dio e, addirittura, di un ateismo cristiano.

Se si resta fermi alla contrapposizione di teismo e di ateismo, quale si era venuta precisando nella moderna cultura occidentale, si dovrebbe dire che l'ateismo ha finito, presso gli attuali a-teologi e presso coloro che, restando teologi in senso tradizionale, più o meno ambiguamente li assecondano o ne sono affascinati, per fagocitare il teismo e celebrare quella vittoria di cui con istinto escatologico, espresso nei termini della previsione scientifica, si dichiarava sicuro.

323073

Ognuno, oggi, in questa fase di movimento, che ha tutti i caratteri dell'incertezza, mascherata da slancio appassionato e, quindi, dell'aleatoria definizione, può ritrovare in questo libro una piattaforma solida e a tenuta rigida su cui fondare la sua riflessione. Così come è, il libro ha ancora, più che mai diremmo, una sua fondamentale funzione.

Del Noce non deve mutare nulla di quello che ha qui detto. Sicuramente, ci si può rendere conto che più che i revisionisti del marxismo, più che i ripetitori delle varie ortodossie, sul proscenio della cultura oggi si fanno soprattutto sentire quei teologi o a-teologi di cui si è fatto cenno. I quali fanno in certo modo concerto con tutti coloro che liquidano, come falso scopo, la meta della verità assoluta e della certezza non provvisoria.

Non siamo affatto spettatori inerti e distaccati di questo nuovo atto o fenomeno. Né lo è l'Autore. E occorre a lui, come a tutti, rinvigorire la *vis* contemplativa.

Forse dietro ai demitizzatori e ai secolarizzatori, sta l'urgere di nuovi miti o di nuove speranze. Forse dopo la denuncia del mito e della morte di Dio, proprio il mito e Dio sono di nuovo alle porte.

Bologna, febbraio 1970

IL PROBLEMA DELL'ATEISMO

Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema
(1964)

La natura apparentemente saggistica —apparenza che dirò poi in quale senso sia *obbligata*— di questo libro rende difficile il coglierne la trama e l'unità.

Si rendono quindi opportuni un riepilogo delle principali tesi e un chiarimento intorno alla loro genesi; e altresì una delucidazione nel riguardo del modo in cui questa ricerca si situa nella problematica della filosofia odierna. Al fine di manifestare come oggi le filosofie —tutte, a mio giudizio, ma dovrò limitarmi ad esempi— si trovino in un impaccio, da cui non possono uscire, a parte le sempre possibili diversioni eclettiche, se non aprendosi alla ricerca che qui presento come *necessaria*.

L'ampiezza del presente saggio si giustifica per ciò che non si riferisce soltanto a questo libro, ma ad altri, più oltre indicati, che sono la sua continuazione necessaria. Di più è stato scritto dopo gli altri saggi del volume. Ho voluto che essi rimanessero sostanzialmente immutati, anche se il secondo e il terzo sono del '46 e del '48, sembrandomi che la loro tesi, allora non certamente corrente, sia stata perfettamente confermata così dalla critica successiva come dalla realtà storica presente. Affronterò perciò alcune possibili obbiezioni, e darò maggiore svolgimento ad alcuni punti che possono riuscire oscuri.

Prego il cortese lettore di tener presente la tesi essenziale, che è la motivazione del libro perché non l'ho mai veduta chiaramente formulata altrove:

La problematizzazione del fenomeno dell'ateismo, come dato primo dell'attualità storica, problematizzazione resa necessaria così dalla forma problematica (postulatoria), in cui l'ateismo di oggi è costretto a presentarsi, come dalla chiara consapevolezza, raggiunta negli ultimi decenni, che esso è il momento ultimo di quella direzione filosofica che definirò come

razionalismo, importa, quale questione « teoricamente » prima, quella della visione ordinaria della storia della filosofia.

Perché il modo di prospettarla condiziona oggi praticamente anche tutto il modo di intendere e di concepire la filosofia; se, infatti, la storia della filosofia sorse, nel suo primo grande modello, come controprova storica della filosofia hegeliana, la sua funzione si è oggi rovesciata, dopo lo storicismo e la critica delle evidenze; il criterio della validità storica di una filosofia riducendosi oggi a quello di oltrepassare e integrare, spiegandone la genesi, le precedenti posizioni di pensiero.

Nell'apertura di tale questione è la domanda ultima a cui porta l'esistenzialismo teologico; domanda che conclusivamente coincide con quella del significato rigoroso che si deve dare al termine ontologismo (tale essendo, a giudizio di chi scrive, il problema della filosofia dopo Heidegger) [1].

La posizione di questa domanda mi sembra essere il luogo unitario della filosofia teoretica, della morale, della storia della filosofia, della filosofia della storia, della filosofia della religione, dell'estetica, della filosofia politica, o anzi, si vedrà più oltre, della stessa politica contemporanea: il punto d'incontro, nel nostro tempo, della filosofia e della vita. Riflettere oggi sull'*attualità storica* [2] non è affatto un sostituire alla ricerca intorno all'eterno una ricerca intorno all'effimero: corrisponde

[1] È da notare come la capitale importanza della questione della « storia della filosofia come problema » sia stata già avvertita dallo stesso Heidegger: « Dove dobbiamo noi cercare il punto terminale della filosofia moderna? In Hegel o piuttosto nell'ultima filosofia di Schelling? E che accade con Marx e con Nietzsche? Si sono essi già sviati dalla filosofia moderna? Se no, come determinare la loro situazione? Noi abbiamo l'aria di non porre qui che delle questioni di determinazione storica. Ma quel che noi in verità meditiamo è l'essere che è da venire della filosofia » (*Qu'est-ce que la philosophie?*, Conferenza di Cerisy, trad. fr., Paris, Gallimard, 1957, pp. 46-47). Ove è chiaro che se non è detta la mia tesi —che la domanda portata sulla storia della filosofia è il problema primo per la filosofia *dopo Marx e dopo Nietzsche* (cioè dopo l'ateismo)— siamo a un passo.

[2] Per la definizione di questo concetto, cfr. p. 293, n. 1.

invece al senso preciso di una frase spesso ripetuta, che il compito che oggi resta al filosofo è quello della decifrazione di una crisi. Perché, oggi, il *pari* ci è imposto dalla realtà storica stessa [3]; nel periodo precedente al nostro si poteva parlare di una unità morale, indipendente da ogni confessione religiosa o da ogni asserzione metafisica o antimetafisica [4]. Anche i filosofi che avevano rinunciato al teismo riconoscevano allora come un fatto senza discussione l'esistenza di un'etica di cui il cristianesimo avrebbe rappresentato la forma perfetta. Si pensi a questa curiosa frase di Schopenhauer, tra le più caratteristiche, mi sembra, per definire tale atteggiamento:

[3] Il *pari* deriva la sua forza dall'essere *imposto* dalla nostra situazione di uomini, in modo che l'astensione è impossibile senza rinunciare alla propria umanità; si è « obligés à jouer »; ma per Pascal questa obbligazione era conseguente alla concezione portorealistica della dannazione e dell'inferno, all'identificazione della verità religiosa con la teologia giansenista; nel neopelagianismo della religione naturale, p. es., il *pari* perde ogni senso (onde la critica di Voltaire; ma particolarmente interessante sarebbe studiare la « politica morale » di Locke nell'angolo del trasferimento all'etica del *pari* pascaliano; tema accennato da R. Polin, *La politique morale de J. Locke*, Paris, P.U.F., 1960, p. 16, n. 6). Oggi, invece, l'impossibilità dell'astensione dipende dal fatto che essa implica la rinuncia alla consapevolezza delle proprie decisioni, dunque la rinuncia a essere uomini per subire passivamente il corso degli eventi. L'impossibilità dell'astensione è insomma conseguente al fallimento dell'ultima forma di pelagianismo, la « morale autonoma ». È questo dunque uno degli aspetti di quella completa opposizione di situazione tra il nostro periodo storico e quello '70-'14 la cui radicalità non viene generalmente definita con precisione sufficiente, e su cui si ritornerà più oltre.

[4] Tipico al riguardo il poco noto libretto, *Précis raisonné de morale pratique* (1907), di un filosofo francese morto di recente quasi centenario che aveva particolarmente a cuore la ricerca di una collaborazione morale, indipendente da ogni riferimento a una religione o a una metafisica precisa (in questo orizzonte si spiega il suo stesso *Vocabulaire*), André Lalande. Usando espressioni di Erich Voegelin, possiamo dire che la vita etico-politica presente si definisce come la fine del sistema del « dogma minimo », in cui tutti devono credere, essendo ognuno libero di adottare altre credenze, purché non entrino in conflitto con il « dogma minimo ».

« il principio intorno al quale tutti i moralisti sono veramente d'accordo, suona: *neminem laede, immo omnes quantum potes juva.* Questa è propriamente la tesi che tutti i moralisti si affaticano a dimostrare... ciò che si ricerca da secoli come la pietra filosofale, è il vero fondamento dell'etica ».

Il problema dell' '800, il vecchio problema della morale, era dunque non il problema della moralità, sulla cui natura non cadeva discussione, ma quello del suo fondamento, e della legittimità o meno della ricerca del fondamento. In certo senso, noi possiamo vedere nel notissimo, conciliativo, scritto di Croce « Perché non possiamo non dirci cristiani », l'espressione ultima di questo laicismo che si presenta come cristianesimo. In una formula riassuntiva possiamo dire che il carattere proprio del laicismo ottocentesco era di arrestarsi, nella sua critica, davanti alla morale (e il rifiuto di questo arresto ci fa vedere il carattere profetico per la nostra situazione presente del pensiero di Nietzsche). Oggi invece il riconoscimento della pluralità dei criteri di morale e la negazione correlativa che si possa parlare di un'etica assoluta e definitiva, sono le asserzioni prime del pensiero che si dice laico. Consegna del nuovo laicismo è che bisogna essere tolleranti con ogni forma di pensiero, meno che con una, quella che si presenta come asserzione di una verità assoluta e definitiva, e, sotto sotto, c'è questo pensiero: l'etica tradizionale cristiana corrisponde al momento storico della natura non dominata; il dominio totale dell'uomo sulla natura coinciderebbe con la scomparsa dell'etica, per l'aspetto almeno in cui essa significa rinuncia, sacrificio, ascetismo. Alla vittoria della tecnica, sarebbe quindi correlativa la scomparsa a un tempo della religione e della morale. Il progresso tecnico renderebbe cioè possibile un completo naturalismo. Basta scorrere giornali e rotocalchi per vedere quanto i giudizi dipendenti da questi tipi di valutazioni giungano a permeare l'opinione comune e, per reciprocità, siano richieste da questa opinione. Si può

dire, insomma: il laicismo dell'ottocento era strettamente collegato con la morale kantiana; ora, nulla più della morale kantiana è estraneo al laicismo nuovo, e questo processo è, al suo interno, irreversibile. O, in definitiva: l'attuale pluralità delle morali attesta, in ognuna di esse, una risposta implicita, positiva o no, al problema metafisico; il *pari*, per o contro Dio, si impone in ogni minimo atto della vita quotidiana.

O, ancora —è la stessa osservazione svolta sotto altra forma— la molteplicità non unificabile, dunque la gratuità, delle filosofie (onde per un verso la diffusione del triviale criterio della loro originalità o, come oggi si preferisce dire, autenticità, sostituito a quello della loro verità, e per l'altro la persuasione dell'insussistenza dei problemi filosofici che non siano quelli di una metodologia della scienza o di un'analisi del linguaggio, come profilassi mentale, destinata ad annullare tutti i problemi della tradizione da Platone, si può dire, sino a Marx), e la questione dell'ateismo definiscono la situazione del pensiero contemporaneo in termini assai analoghi a quelli a cui si trovò dinanzi Cartesio, le cui *Meditazioni* devono essere lette come la prima opera classica di filosofia scritta contro gli atei (e non contro i Gentili, come la *Summa* tomistica, e ciò semplicemente nel senso che all'epoca di S. Tommaso non si poteva parlare di ateismo, in senso rigoroso). Soltanto che l'ateismo si presentava a lui sotto forma di uno scetticismo, negatore, oltreché della religione, della scienza e della morale; di esso si trattava di mettere in luce e di problematizzare il soggiacente dommatismo materialistico; in ragione di ciò l'alternativa veniva prospettata nelle *Meditazioni* come quella tra l'affermazione dell'esistenza di Dio e la totale afasia (l'ateo non potendo affermare né la verità della scienza, né quella del mondo esterno e neppure quella dell'esistenza dell'io).

Ora, invece, si presenta sotto forma di tesi che ha la sua prova nella storia, e come salvezza della scienza e della morale; e pone quindi, come questione prima, non

più il problema della realtà del mondo esterno, ma il problema della storia della filosofia. *La storia della filosofia come problema*, sembra quindi essere, a mio giudizio, la formulazione presente del dubbio metodico.

Se poi si vuol trovare un riscontro alla presente ricerca consiglierei di pensare al *Rationalisme de Descartes* del Laporte, insistendo particolarmente sulle pagine intorno al concetto di razionalismo con cui prende inizio. Perché il problema del razionalismo di Cartesio, in ragione di quella necessità dell'inizio cartesiano nella costruzione della storia della filosofia moderna di cui parlo più oltre (pp. 402-407) è, sotto un certo aspetto, lo stesso problema del razionalismo e dell'immanentismo della filosofia moderna; e per l'importanza decisiva *indirettamente teoretica* che ha questo libro, unicamente in apparenza *soltanto* storico (la fisionomia del Laporte è quella invece di un «filosofo attraverso la storia»), che sarà successivamente chiarita (nel VI saggio).

Passiamo ora al commento di ognuna delle frasi sottolineate.

1. *Intorno al concetto di ateismo.*

Secondo la definizione complessiva a cui giungo nel V saggio, l'ateismo è il termine conclusivo a cui deve necessariamente pervenire il razionalismo al punto estremo della sua coerenza, che è anche il punto della sua crisi: del trapasso, cioè, dal razionalismo metafisico al razionalismo scettico o al razionalismo storicista o all'irrazionalismo (posizione di pensiero, quest'ultima, di cui non si può ravvisare l'iniziatore in altri che in Nietzsche). Di qui le sue tre forme essenziali e irriducibili, l'ateismo negativo o nichilistico, l'ateismo positivo o politico, l'ateismo tragico, che ha per conclusione la «follia filosofica» — penso non si possa dare altro senso al termine, «tragico», in filosofia, che quello di un'esperienza di pensiero che ha per termine inevitabile quella particolare «follia filosofica» che è inaccessibile agli

psichiatri [5], che quindi *sembra* esigere un oltrepassamento (ma dove? è l'annuncio del nichilismo totale, come suicidio morale o cosmico? o può venire oltrepassato in una forma di ateismo positivo? o invece è l'annuncio di un nuovo Dio, o di un rinnovamento della vita religiosa? sono, è noto, i problemi classici della critica nietzscheana) [6].

Nel nostro secolo assistiamo al passaggio necessario dell'ateismo dalla sua forma *scientista* a quella *postulatoria*,

[5] Questo carattere della follia del filosofo « tragico » per eccellenza, Nietzsche, è ormai indiscusso dopo i fondamentali studi del Podach. C'è un unico caso simile nella storia della filosofia, quello di Lequier; di un filosofo che sentì se stesso come l'iniziatore della vera filosofia cristiana, ma che era insieme tentato dall'ateismo radicale, al modo che il Nietzsche « AntiCristo » travagliato da una continua tentazione cristiana. E se si cerca, nelle loro filosofie, il processo che conduce alla follia, riscontriamo una stranissima affinità di temi. Può essere questa una via, sinora mai tentata, per una definizione, in filosofia, del concetto di « tragico »? Notiamo ancora: Nietzsche è il filosofo che più dissocia di fatto il pensiero tedesco dalle altre linee del pensiero europeo; lo stesso tentativo di dissociazione è compiuto da Lequier per il pensiero francese. *Non è singolare che queste dissociazioni radicali coincidano col momento tragico del pensiero tedesco e del pensiero francese?* Rinvio ad altra occasione la trattazione di questo argomento.

[6] Stavo ultimando queste pagine quando ho preso conoscenza del saggio estremamente notevole del P. Cornelio Fabro, *Osservazioni critiche sulla nozione di « ateismo »*, in « Euntes Docete », 1963. È con vera gioia che vi ho trovato una quasi identità di vedute con quelle esposte in questo libro, tanto più degna di esser presa in considerazione perché il linguaggio è differente. Devo limitarmi qui a sottolineare alcuni tra i molti punti di accordo. Contro la tendenza, estremamente diffusa presso i teologi recenti, a risolvere l'ateismo in ateismo pratico, il P. Fabro osserva perfettamente: « ma la situazione, se è vista dall'interno del pensiero moderno, è meno semplice. Si tratta di questo: l'ateismo non è e non può essere un punto di partenza, ma costituisce il punto di arrivo di una certa concezione del mondo e dell'uomo, ossia di una "risoluzione" qualificata dell'essere sia dell'uomo come del mondo » (p. 200). Ora, che cos'altro intendo io dire criticando la spiegazione dell'ateismo attraverso l'antiteismo (cfr. V saggio), e vedendoci invece il punto d'arrivo consequenziale ultimo del razionalismo? Con pari giustizia il P. Fabro osserva nel riguardo dell'ateismo precedente all'età moderna

necessità che si presenta allo stesso marxismo quando voglia assumere una forma rigorosamente critica (cfr. V e VI saggio). In verità, questo aspetto opzionale dell'ateismo, in quanto postulazione arbitraria, era già stato sottolineato da tutti i suoi passati critici: così Car-

che si tratta di « affermazioni sporadiche .. le quali potevano essere confutate col richiamo al principio realistico fondamentale... » (p. 202). Io ho negato senz'altro che si possa parlare di un ateismo precedente all'età moderna; ma ciò non nel senso di negare che si possano trovare nel medioevo attestazioni sporadiche di tentazione o di obbiezione ateistica; ma nel senso che nel medioevo l'ateismo è presente come ateismo *sconfitto* e necessariamente destinato a esser tale, mentre intendevo occuparmi soltanto di quell'ateismo che si presenta come conclusione *invincibile* in una determinata linea di pensiero che occorre quindi criticare nel suo punto di partenza originario. Pieno accordo dunque, mi pare, anche su questo punto. Il P. Fabro parla (p. 198) dell'epoca moderna come caratterizzata sin dall'inizio da un ateismo positivo e costruttivo mentre io riservo questo termine all'ateismo marxista e, nell'intenzione, a quello nietzscheano, giudicando negativo e nichilistico l'ateismo del '6 e del '700. Ma anche qui mi pare che la differenza sia soltanto terminologica: perché il P. Fabro caratterizza questo ateismo moderno mediante « la rivendicazione dell'originalità dell'uomo di fronte alla natura » (p. 156), e io ho insistito sulla priorità del momento storico-politico sul momento scientista nella formazione dell'ateismo (pp. 368-369), e ho ravvisato la prima forma di ateismo coerente nel rovesciamento libertino dell'umanesimo. Quanto alla sua tesi sul principio di immanenza come « passo essenziale » per la costituzione dell'ateismo, essa coincide perfettamente col concetto che io propongo del razionalismo. Pure perfetto accordo su quel che egli dice sul tentativo di salvezza della religiosità nell'ateismo marxista. Aggiungerei che quando, come in Nietzsche, la negazione atea viene portata a coincidere con quella della religiosità, abbiamo l'inizio della *crisi critica* dell'ateismo. E, altresì, perfetto accordo sulla caratterizzazione dell'esistenzialismo ateo. Il punto invece in cui si potrebbe delineare un disaccordo (superabile?) riguarda il fatto che il P. Fabro riferisce il principio di immanenza allo stesso Cartesio; e che tra i punti di partenza della mia ricerca vi è invece la critica del razionalismo di Cartesio, svolta dal Laporte. Certo la diversità non è su questo punto trascurabile; perché quando venga accettata la tesi del razionalismo cartesiano si deve arrivare a intendere l'intero processo della filosofia moderna come indirizzato verso l'ateismo radicale; mentre invece, a mio giudizio, l'insorgere dell'ateismo caratterizza solo *problematicamente* la filosofia moderna.

tesio stesso aveva messo in luce l'arbitrarietà per cui si erige a evidenza valida per sé l'esistenza della realtà estesa indipendentemente dal riferimento a quelle dell'io e di Dio, e il giudizio è per lui atto della volontà libera; così Rousseau (e non si insisterà mai abbastanza che egli è l'*unico* vero maestro di Kant [7]), ha visto nel dubbio ateo la decisione di volere che Dio non sia (tesi che in Kant prenderà la forma dei postulati della ragion pratica e della connessione tra coscienza morale e coscienza religiosa). Ma il tratto proprio dell'ateismo contemporaneo è di affermarsi *riconoscendo* questo carattere postulatorio; di rifiutare cioè l'aspetto per cui il pensiero kantiano può venire presentato come un *itinerario* verso Dio, la *Critica della Ragion pura* servendo di introduzione alla *Critica della Ragion pratica*, e di dichiararsi sempre come un'estensione della critica kantiana alla metafisica così radicale da tagliare le radici alla *Critica della Ragion pratica*. Ora, questo formale riconoscimento del carattere postulatorio dell'ateismo ha, a mio giudizio, la funzione di mettere in chiaro l'*opzione prima che sta a fondamento del razionalismo* (e dell'irrazionalismo come suo rovescio), e di permetterne con ciò la critica interna.

Ma, qual è il senso che dò a questo termine di razionalismo? Nient'altro che quello a cui giunge il Laporte nelle pagine introduttive al *Rationalisme de Descartes* [8], destinate alla delucidazione di questo concetto: « decisiva... è la posizione assunta nei riguardi della religione. Il

[7] E non già Hume, il cui pensiero egli ha deformato, tale deformazione rendendo possibile la forma in cui egli ha realizzato il criticismo.

[8] Paris, P.U.F., 1945, p. XIX. Certo, a partire da una tale definizione si deve arrivare ad affermare che non si può parlare in senso proprio di ateismo per il pensiero antico. Ma la linea prevalente oggi in questi studi è diretta in questo senso. Cfr., p. es., per la negazione che si possa parlare di un ateismo vero e proprio per Diagora di Melo, l'« Ateo » dell'antichità, l'importante nota di Italo Lana, *Diagora di Melo*, in « Atti Acc. Scienze di Torino », 1949-50.

razionalista accetta la religione, purché si tratti di una religione razionale, traducente in un linguaggio simbolico le affermazioni della ragione, o limitantesi alla coscienza stessa che noi abbiamo della ragione, in quanto principio di comunione universale tra gli uomini. Egli rifiuta ogni *trascendenza*. Egli si chiude nell'*immanenza*, perchè pensa che la ragione, la nostra ragione, non si appoggia su nulla di altro, che essa non ha bisogno di completarsi con nulla di altro, che essa non ha dunque a curarsi di alcun *al di là*. Egli si accomoderà, a rigore, con l'*inconoscibile*. Egli non tollererà mai il *soprannaturale* ». Ossia —mi pare di poter continuare così, nello spirito dell'indicazione del Laporte— bisogna distinguere tra la definizione vera del razionalismo, che non può venir formulata che per la sua opposizione nei riguardi del soprannaturale, e quella del razionalismo *entro* lo stesso razionalismo, che lo riduce a una posizione gnoseologica (concludente nel dommatismo, all'inverso dell'empirismo concludente nello scetticismo). Il prolungamento di questo discorso porterebbe a dimostrare la superiorità del *criticismo* di Pascal, aperto al soprannaturale, su quello di Kant, condizionato da una presupposta, o meglio risultante da una *motivazione morale* [9], chiusura ad esso.

Condizionato da questa iniziale negazione del soprannaturale o, nel senso più ampio, del « miracolo », ossia, ancora, dei *tria mirabilia* che *fecit Deus*, *res ex nihilo*, *liberum arbitrium*, *Hominem Deum*, secondo l'iniziale intuizione cartesiana [10], il razionalismo a nient'altro può condurre che all'affermazione della normalità della

[9] Decisive le pagine della *Religione nei limiti della pura ragione* contro la credenza del miracolo esclusa dalla religiosità pura in quanto fondata sulla fede morale. Sarebbe importante vedere quanto la negazione del soprannaturale abbia agito sin dall'inizio, in maniera determinante, sulla formazione del pensiero morale kantiano e lo abbia portato a una visione deformata delle dottrine teologiche.

[10] In questo passo delle *Cogitationes privatae* sulla connessione inscindibile tra l'affermazione del Dio Creatore e quella del libero arbitrio mi pare infatti di vedere il punto di partenza originario del cartesianismo.

situazione umana, vista questa sia in senso ottimistico (la « realtà è ciò che *deve* essere », la critica hegeliana del *Sollen*) sia in senso pessimistico (la realtà mondana è ciò che necessariamente è), con la possibilità che la vita spirituale venga prospettata come ricerca di una liberazione orientata necessariamente verso il nulla oppure come accettazione della vita in una disposizione che si pone necessariamente « al di là del bene e del male ».

Una tale considerazione del razionalismo porta necessariamente a una diversa definizione dell'empirismo. Per meglio dire, porta alla distinzione di tre suoi significati. Nel primo designa una linea filosofica subordinata al razionalismo nell'opposizione (l'empirismo come scetticismo: diceva in questo senso Lachelier che lo scetticismo è la conseguenza, sempre rinascente, dell'empirismo). Nel secondo, cioè quello a cui ho alluso, perché è il più generalmente diffuso, quando ho parlato (saggio IV) della perdita del sacro nella società opulenta e della società borghese come misurata filosoficamente dall'empirismo, vuole riaffermarsi oltre il razionalismo, ma dopo averne accettate le negazioni; e allora il termine più conveniente per designarlo è quello di *positivismo* (scienza contro teologia e metafisica). Il verificabile è considerato come la sola realtà; il non verificabile come illusione soggettiva, di cui la psicologia del profondo e la sociologia daranno la spiegazione, anche se un'ombra di agnosticismo non potrà mai venire eliminata dalla versione positivistica dell'empirismo; il trascendente viene perciò negato non in sé, ma nelle sue espressioni umane [11]. Nel terzo, assolutamente opposto al secondo, *come empirismo successivo alla critica del razionalismo*, assume il significato dell'affermazione della pluralità e dell'irre-

[11] L'avversario massimo di questa seconda forma di empirismo può essere ravvisato nel Marcel, in nome di un empirismo metafisico di origine schellinghiana (onde tra le più esatte caratterizzazioni del suo pensiero vi è quella che lo vede come una « metodologia dell'inverificabile »; cfr. il bel libro di Pietro Prini, *Gabriel Marcel e la metodo-*

ducibilità dei piani dell'esperienza (l'attitudine empirista come accettazione della pluralità), con rifiuto completo di vedere in ciò che è il più basso il più profondo, cioè dello spirito scientista. Tale empirismo non è quindi connesso all'affermazione della priorità di valore del verificabile rispetto all'inverificabile; può essere svolto nei termini di una metodologia dell'inverificabile; non ripugna affatto all'affermazione della validità della religione o almeno della possibilità del trascendente, anzi a rigore può anche conciliarsi con l'ontologismo come filosofia dell'esperienza metafisica. La prova di ciò può venire trovata in una curiosa nota del Laporte, per cui nella sostituzione della *presenza* di Dio alla prova cartesiana il malebranchismo sarebbe il naturale sbocco della filosofia di Cartesio [12], definita da lui come l'esempio di un empirismo radicale e integrale. Quel che però soprattutto importa è come in ragione di questo empirismo il Laporte sia condotto a quello stretto accostamento tra le posizioni di Pascal e di Hume, che apparentemente è stupefacente. Vediamo questo punto nel riassunto di una sua allieva, Jeanne Russier: « ... l'universo di Pascal, come quello di Hume, è l'universo della contingenza radicale. Tutto vi è possibile, poiché il necessario, quello di cui il contrario è impossibile, non vi si incontra in nessuna parte. Ed è questo universo di Pascal, almeno altrettanto che quello di Hume, questo universo in cui la contingenza non è che il nome scientifico di ciò che si chiamerebbe, da un altro punto di vista, la gratuità, che il Laporte dopo aver preso la parte di Hume contro quella di Kant, descriveva a conclu-

logia dell'inverificabile, Roma, Studium, 1950). Da quel che verrà detto più oltre sul rapporto tra l'ateismo marxista e l'irreligione della società opulenta, che non può non riconoscersi nell'empirismo del verificabile, risulta anche la possibilità di definire il limite esatto e la forma di continuabilità del pensiero del Marcel, la cui importanza mi pare oggi sottovalutata, per quel che riguarda l'interpretazione e l'oltrepassamento della crisi presente.

[12] *Le Rationalisme de Descartes*, cit. p. 290, n. 3.

sione della sua critica dell'*Idea di necessità...* »[13]. L'empirismo radicale è cioè da questo punto di vista una filosofia interamente aperta che perciò è portata ad ammettere la possibilità del miracolo. È al limite la filosofia di Pascal quando si accetti il suo asserto che « la verità è una persona », e che una persona non si dimostra, ma si coglie in un'esperienza immediata, quando essa accetti di farsi conoscere e quando si accetti di rendersi attenti a questa rivelazione. Dall'opposizione prima alle filosofie della necessità di Spinoza e di Hegel, il Laporte giunge alla contrapposizione, in forma opposta a quella positivistica, di Hume a Kant in nome di una filosofia dell'esperienza contingente affermante che la costanza delle leggi della natura non manifesta l'esistenza di « connessioni necessarie ».[14]. Da questo punto di vista sono condotti i suoi due libri complementari sull'*Idée de nécéssité* (1941) e sulla *Conscience de la liberté* (1946), ricerca questa ultima di ciò a cui può condurre l'esperienza pura nel campo della metafisica, della cui

[13] *L'Expérience du Mémorial et la conception pascalienne de la connaissance*, in « Blaise Pascal, l'Homme et l'Oeuvre », Cahiers du Royaumont, 1956, pp. 230-232.

[14] Di questa tesi sul rapporto Pascal-Hume, credo si debba dire che ha un'importanza decisiva sotto questo riguardo: ci sono due forme possibili di criticismo, la pascaliana e la kantiana, e il valore preminente della prima può risaltare in chiara luce soltanto se si riesce a dimostrare *come Hume non sia stato oltrepassato da Kant.* La ricerca storica del Laporte avrebbe dovuto logicamente concludere, e già tutti i presupposti erano stati enunciati, con un *Hume contro Kant.* Ma consegue da ciò che da Hume si debba risalire a Pascal? È ciò di cui non sono convinto perché la sua critica del razionalismo non ne mette in discussione il presupposto originario, ed è perciò che deve prendere la forma di *empirismo.* Onde la singolarissima ambiguità di questo pensatore che altri, con minore ragione certo del Laporte, ha tuttavia con una qualche apparenza di verisimiglianza, ha accostato a Feuerbach anziché a Pascal; e la sua solitudine (possiamo dire che ha avuto dei veri continuatori, perché non sono stati certo tali i positivisti?). La *solitudine*, nel senso di non continuazione, che la storiografia ordinaria attribuisce a Pascal va piuttosto invece, a mio giudizio, riferita a Hume.

importanza nessuno in Italia e ben pochi, per quel che so, in Francia si sono accorti.

Si può certamente osservare nell'asserzione del Laporte sull'incommensurabilità, ignota al razionalismo, tra la conoscenza delle persone e la conoscenza delle cose, una posizione chiaramente esistenziale, nonostante la sua scarsa simpatia per questo termine; il punto che andrebbe approfondito è quindi la possibilità dell'accordo della filosofia religiosa dell'esistenza con l'empirismo come filosofia aperta, nel suo terzo senso, o, con più precisione, la possibilità dell'accordo di filosofia dell'esistenza, empirismo e ontologismo. Ma si tratta di un problema che non può essere metodicamente affrontato che molto dopo le ricerche contenute in questo libro.

Se però lasciamo da parte questo senso poco corrente dell'empirismo per attenerci a quello che incontestabilmente è più diffuso, noi vediamo come sia caratterizzato insieme da una continua subordinazione al razionalismo, per cui ne accetta le negazioni, e per altro verso da una sua continua ulteriorità per cui ne rappresenta la crisi. Crisi che diventa definitiva, quando il razionalismo ha raggiunto la sua forma insuperabile, come penso sia avvenuto col marxismo; da ciò il particolare rapporto tra comunismo e società opulenta, di cui dirò tra poco; da ciò pure la domanda se al razionalismo fattosi totale non consegua la pienezza del *nichilismo* così come a un suo stadio ancora imperfetto di formazione corrispondeva lo scetticismo.

Torniamo ora alla tesi dell'ateismo momento terminale di un processo di pensiero che dà luogo, nell'espressione prima, ai « sistemi » del razionalismo metafisico (la sistematica chiusa è essenziale al razionalismo metafisico). La storia è lì per attestarci questo rapporto. Perché, a che altro consegue l'ateismo libertino se non allo sfacelo del brunismo [15]? E, forse, se si intende il

[15] La ricerca della sotterranea influenza del Bruno sull'irreligione del '600 e del primo '700, ancor prima dell'incontro con quella

pensiero libertino nella sua espressione più rigorosa e non lo si confonde con un atteggiamento pratico, si potrebbe precisare il problema classico del rapporto tra Spinoza e Bruno, come la riconferma, nel primo, del motivo essenziale del brunismo dopo la dissoluzione libertina e l'antitesi cartesiana, in un modo simmetrico alla riconferma marxista dell'hegelismo dopo la sua dissoluzione nella sinistra hegeliana: il che si troverebbe confermato dal fatto che l'ateismo di origine postbruniana e quello di origine postspinoziana sostanzialmente si uniscono; ma non posso insistere ora su questo problema, e mi limito soltanto a segnalare la necessità della ricerca. All'unilaterale, però possibile, versione materialistica dello spinozismo corrisponde il filone ateo, post Diderot, dell'illuminismo [16]. Nel riguardo del proseguimento marxista dell'hegelismo, il processo è troppo noto. Quanto all'ateismo irrazionalista non rappresenta lo sfacelo del sistema di Schopenhauer, che è, sì, l'esatto rovesciamento del razionalismo hegeliano, ma sempre all'interno del razionalismo, inteso questo termine nel senso che si è detto? Le quattro forme essenziali dell'ateismo presentano certi tratti comuni: lo sfasciamento della struttura sistematica che rappresenta la « chiusura » dei razionalismi metafisici in nome di una riconciliazione con la realtà e con l'orientamento delle scienze (con una realtà politica e sociale misurata dal machiavellismo nei libertini; con il progressismo del « parti philosophique » nell'ateismo illuministico, con la realtà come divenire storico nel marxismo, con la vita in Nietzsche), riconciliazione che esige l'eliminazione degli elementi cristiani, presenti nella forma di una conservazione della

spinoziana è un tema di grande importanza che non è stato mai, per quel che so, studiato analiticamente. Per la sua impostazione, cfr. il notevole capitolo di G. Spini, nella pur discutibile *Ricerca dei libertini*, Roma, 1950; nonché la breve, ma rigorosa nota di A. Guzzo nel suo *Giordano Bruno*, Torino, ed. di « Filosofia », 1960, pp. 271-272.

[16] Cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*, Paris, P.U.F., 1954, t. II.

religione nella filosofia, nelle forme metafisiche del razionalismo. E, in ogni forma di ateismo, la critica delle religioni trascendenti trova il suo argomento nella constatazione che il loro tempo storico è ormai finito (il tema del « Dio è morto »).

Ora, se il razionalismo non può prendere forma che nel rifiuto dello *status naturae lapsae*, il tema primo che lo caratterizza deve essere cercato nel rifiuto della concezione biblica del peccato. Apparenti elementi cristiani si possono trovare in ogni forma di razionalismo, ma essi sono completamente trasvalutati proprio in relazione alla diversa concezione del peccato. Ciò spiega pure come il marxismo incontri la prima elaborazione del pensiero rivoluzionario, che sorge, con Rousseau, in un contesto di pensiero direttamente opposto al « parti philosophique », ma che pure è caratterizzato da una nuova concezione del peccato (pp. 361 sgg.) e la porti, ateizzandola, alle estreme e insuperabili conseguenze.

Vediamo ora, rapidamente, i testi essenziali del razionalismo nei riguardi del peccato, per constatarne la fondamentale identità.

È celebre il passo del Bruno nello *Spaccio della bestia trionfante*, secondo cui la caduta era necessaria ed è stata salutare, perchè la moralità dell'uomo non è innocenza, ma conoscenza del bene e del male, il testo che tanto entusiasmava, non a caso, lo Spaventa. Parimenti noti i testi di Spinoza[17]: il peccato originale è semplicemente del tutto soppresso, perché l'idea di Dio causa di tutto esclude che si possa parlare di « peccato ». La Scrittura ne parla perché si dirige al volgo ed è costretta a esprimersi *more humano*; quando poi Spinoza vuol dare

[17] I passi più importanti si trovano nel carteggio col Blyernberg, Ep. XIX e XXI. Per altri cenni, *Trattato Teologico-Politico*, cap. XIX; *Trattato Politico*, cap. II, 18-23; cap. IV, 4; *Etica*, IV, 3, scolio II. La nota critica della virtù della penitenza dipende evidentemente dalla negazione del peccato. Per l'importanza della corrispondenza col Blyernberg, cfr. A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza* (1924), nuova ed., « Filosofia », 1963, pp. 102 sgg.

al racconto biblico un'interpretazione allegorica, allora compare anche in lui l'idea della positività del peccato.

Ma supremamente interessanti sono in particolare i passi di Hegel di cui ho già brevemente trattato nel V saggio (pp. 357-359, n. 26). Ricordiamone qualche altro. « La caduta è il mito eterno dell'uomo attraverso cui diventa precisamente uomo... Restando tuttavia a questo punto di vista, è il male, e questo sentimento di dolore su se stesso, e della nostalgia, noi lo troviamo presso Davide quando canta: Signore, procuratemi un cuore puro e un nuovo spirito. Di questo sentimento noi constatiamo già l'esistenza nella Caduta, ove tuttavia non si esprime ancora la riconciliazione, ma la persistenza nell'infelicità... tuttavia il messaggio profetico della riconciliazione vi si trova e in un modo ancora più profondo in queste parole di Dio quando ebbe visto che Adamo aveva mangiato i frutti dell'albero: " ecco che Adamo è diventato come uno di noi, conoscente il bene e il male ". *Dio conferma le parole del serpente* »[18]. Penso conveniente citare, nel riguardo di questi passi, il commento particolarmente acuto di M. Carrouges: « La rivolta di Adamo, principio di salvezza. Per il cristianesimo la creazione è eccellente in sé secondo la parola di Dio stesso. Il soggiorno di Adamo sulla terra meritava dunque per questo solo titolo di essere chiamato Paradiso. E la situazione di creatura data a Adamo rendeva insieme assurdo ed empio il suo gesto di rivolta contro il Creatore e la sua folle volontà di eguagliare l'Onnipotente. Per Hegel al contrario la Creazione essendo la caduta, il Paradiso non può essere che un'illusione; che il primo uomo si creda felice nel nascere e che riconosca un Creatore come suo padrone non può essere che la peggiore decadenza perché egli rende la sua disgrazia irrimediabile. Ma se egli, al contrario, si leva con audacia, se egli aspira a molto più del Paradiso, se

[18] Hegel, *Vorlesungen über die Philos. der Geschichte*, ed. Glockner, vol. XI, pp. 413-414.

egli vuol divenire simile a Dio, allora tutto sarà salvato: l'uomo avendo ritrovato il ricordo della sua origine divina e possedendo la volontà di risalire al sommo del firmamento, finirà col sormontare la divisione della natura divina. Sfidando il Pseudo-Creatore, egli non commette un'usurpazione, ma al contrario segna con forza l'inizio di un legittimo tentativo di ricupero... Per Hegel la grandezza del cristianesimo è evidentemente di dare al mondo la nozione di questa sfida del primo uomo, ma la sua debolezza è di vedervi una colpa » [19]. Contro l'*Aufklärung* Hegel ha pensato a un oltrepassamento del cristianesimo che non sia annullamento, ma conservazione. Ora, al modo stesso che ci si è chiesti se l'ermeneutica biblica spinoziana non sia condizionata dall'iniziale rifiuto del peccato, con maggior ragione penso sia possibile vedere nella considerazione hegeliana del peccato originale il dato primo della sua filosofia della religione, la ragione vera per cui i dogmi della religione cristiana vengono sì da lui conservati, ma in un generale sovvertimento della teologia. Qual è infatti di tutti i dogmi cristiani, quello che nell'hegelismo compare in un senso completamente rovesciato, in modo che parlare di una sua conservazione è impossibile?

Ed è pure chiaro come questo rovesciamento iniziale dell'interpretazione del peccato iniziava un processo di pensiero che non poteva non portare alla formulazione dell'antitesi più radicale del cristianesimo: delle tante vie attraverso cui si può provare la continuità necessaria tra hegelismo e marxismo, questa è forse la più valida.

Resta infine Schopenhauer: ma la sua insistenza sul tema del peccato originale, unico momento positivo del pensiero biblico, prende in lui il senso antibiblico dell'esistenza come colpa. Ciò che egli nega di Hegel non è l'apparizione degli esseri individuali e particolarizzati

[19] M. Carrouges, *La mystique du surhomme*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 18 segg.

come male in sé, ma quella di questo male come condizione per il bene più alto; cioè il processo che porta alla filosofia della storia.

Ma è chiaro come questa comune tesi sulla natura del peccato non possa non coincidere con quella dell'ontologicità della colpa, scritta nella struttura stessa dell'esistente finito, o, dal punto di vista morale, nella riduzione di individualismo a volontà egoistica. Da ciò l'ideale della vita spirituale vista nella comprensione e nella giustificazione del reale, raggiunta col mettersi dal punto di vista dell'universale; o nell'annullamento nel Nirvana-estinzione; o nella Rivoluzione che deve sostituire il *noi* all'*io*, l'uomo collettivo —che vive nella partecipazione alla specie rappresentante l'unica realtà— all'uomo individuale, trasferendo la personalità dall'individuo alla collettività.

E poiché non ci sono che due fondamentali spiegazioni del problema del male, quella della Genesi e quella contenuta nel mito di Anassimandro, possiamo anche dire che l'ateismo, in senso proprio posizione successiva al cristianesimo perché segue alle idee di Rivelazione e di Soprannaturale e ne rappresenta la critica, può essere visto, nella sua generalità, *come l'esito ultimo della ricomprensione del cristianesimo nell'interpretazione del male già dichiarata nel frammento di Anassimandro* (anche se risulta, per il fatto della ricomprensione, trasfigurato e non facilmente riconoscibile, e anche se i pensatori del razionalismo metafisico o dell'ateismo non hanno generalmente, a parte Nietzsche, portato su questo passo un'attenzione particolare [20]).

Rispetto alla tesi (pp. 346-348) che l'ateismo ha ini-

[20] Questa definizione della situazione storica dell'ateismo mi sembra corrispondere esattamente a quella tale « ricomprensione pagana del cristianesimo » di cui parlava Kierkegaard a proposito dell'hegelismo. Importa osservare come essa si opponga alla definizione consueta dello spirito della filosofia moderna, intesa come passaggio a una trascendenza intramondana e in ciò opposizione completa all'ontologia antica, raggiunta attraverso la laicizzazione radicale

zio soltanto nella conclusione-dissoluzione del Rinascimento, mi trovo le spalle ben coperte dallo storico definito, per antonomasia, « il nemico dell'anacronismo », Lucien Febvre; che nella sua opera volta a demolire l'immagine consueta del secolo XVI come età di irreligione e come inizio di un processo che porta al secolo dei lumi ha scritto: «(nel XVI secolo c'è soltanto) la miscredenza della disperazione... oppure la miscredenza che è rivolta contro l'ingiustizia trionfante: " se c'è un Dio, e buono, come può permettere che accada il male? " — ma tale questione va veramente molto lontano? È di quelle, in ogni caso, a cui le religioni, e anzitutto la cristiana, hanno una risposta prevista e una risposta che porta... E fare di Rabelais il capolista di una serie lineare, alla cui coda noi potremo iscrivere i liberi pensatori dei XX secolo (supponendo d'altronde che essi formino un blocco, e che non differiscano profondamente per la loro attitudine spirituale, la loro esperienza scientifica e i loro argomenti particolari), è un'insigne follia »[21]. Se mai troppo coperto, direi, perché l'odio per l'anacronismo porta il Febvre a fissare le idee, separandole in qualche maniera dal loro movimento e a scorgere il significato di un'opera soltanto nella consapevolezza che il suo autore ne ebbe; mentre è incontestabile che nel '500, che si può ben riconoscere, secondo il suo giudizio, come un secolo complessivamente cristianissimo, ci sono pure i germi che portano alla sintesi bruniana e al suc-

dell'antropologia cristiana. Mi sembra al contrario si debba parlare di una ricomprensione della *novità* cristiana in categorie antiche.

Nel riguardo del mito di Anassimandro lo scritto classico di Nietzsche sul frammento di Anassimandro è nella *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (1873). Il richiamo teoretico a esso si trova, nella filosofia contemporanea, oltre che nel celebre saggio di Heidegger, in Chestov, per cui dalla teoria del male che in esso è dichiarata dipendono tutte le categorie della filosofia « speculativa », e nel suo *preciso opposto*, anche se non mi risulta faccia esplicitamente il nome di Anassimandro, il Benda.

[21] *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Michel, 1942, pp. 496-497.

cessivo ateismo libertino. Benché poi il Febvre abbia perfettamente ragione nell'escludere l'idea della « serie lineare »: come si è già detto le tre forme di ateismo, intendendo questo termine nel senso più rigoroso, sono irreducibili.

Il problema della *serie lineare* mi porta a discutere una obiezione che può essermi mossa nel riguardo della mia negazione di uno « sviluppo dell'ateismo » (p. 353) mentre per altro verso può sembrare che io veda nell'ateismo la conclusione del razionalismo moderno.

Ora, io non penso che si possa parlare di continuità neppure per i razionalismi metafisici, perché in Spinoza vi sono varie possibilità di sviluppo (ho avuto o avrò qui l'occasione di ricordare la naturalistica, nel materialismo del '700 e nella forma di positivismo più vicina al materialismo, l'ardigoiana, l'hegeliana e quelle del Martinetti e del Brunschvicg: e non si può anche parlare, con una certa ragione, di uno spinozismo di Heidegger?); e perché l'hegelismo non può che *ignorare*, come ha fatto in ogni sua forma, la filosofia di Schopenhauer e il processo di Schopenhauer a Nietzsche, nonché la stessa linea del pessimismo religioso (Spir, v. Hartmann, Martinetti); con tanta maggiore ragione è impossibile parlare di una continuità tra le forme ateistiche perché ognuna di esse porta alle conseguenze *estreme* quella delle forme razionalistiche da cui procede. Così, la distanza fra Marx e Nietzsche è *maggiore* di quella tra Hegel e Schopenhauer (diremo la massima che si sia mai avuta nella storia della filosofia?). Quel che il riconoscimento di ciò importa, si vedrà più oltre.

O, per essere più precisi, si può vedere una continuità, non dialettica, nella storia dell'ateismo negativo per il particolare rapporto, dianzi accennato, tra Bruno e Spinoza. *Non affatto un processo di sviluppo dall'ateismo negativo all'ateismo positivo.* Marx continua Hegel e per altro verso Rousseau, non, checché si sia detto [22], La-

[22] È la nota prospettiva del Plechanov (v. al proposito le acute osservazioni di A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Bene-*

mettrie o il barone d'Holbach. Se fosse vera quest'ultima continuità, si dovrebbe arrivare a dire che Marx continua... il marchese di Sade, cioè, come vien detto più oltre (pp. 353-354, n. 23), l'anti-Rousseau sotto ogni aspetto: la cui opera è l'enciclopedia più completa dei motivi dell'ateismo libertino nella sua forma settecentesca, in cui c'è certamente qualcosa da trarre dal punto di vista filosofico, ma come chiarimento dell'impossibilità di congiungere l'ateismo negativo, giunto alle sue conclusioni ultime, con una morale umanitaria —il punto essenziale del suo pensiero è infatti la complementarità tra la negazione di Dio, visto come il *colpevole originale*, e la negazione dell'altro— e delle origini del decadentismo nell'ateismo negativo. Non ignoro certo che si sta costruendo una galleria dei « laceratori di maschere », in cui compaiono personaggi così differenti come Machiavelli, Sade, Marx, Nietzsche, Freud e magari Pareto; galleria che corrisponde esattamente a quella ottocentesca degli eroi del libero pensiero, salvo che i personaggi sono mutati.

detto Croce, Torino, Einaudi, 1948, pp. 151-152), che coerentemente deve condurre all'esaltazione di Spinoza, visto nel suo aspetto naturalistico, come il vero precursore di Marx. Si deve parlare a questo proposito dell'influenza dell'opera del Lange, che è stata enorme sia sui marxisti che sui non marxisti. I primi, partendo dall'idea che il materialismo marxista fosse soltanto il materialismo tradizionale con l'aggiunta della dialettica, studiarono nel Lange il materialismo tradizionale e arrivarono all'idea della continuità tra gli Holbach, gli Helvétius e Marx. I secondi, come Croce, nei suoi primi scritti marxisti del 1896-99, notando giustamente la totale irreducibilità del marxismo al materialismo studiato dal Lange, arrivarono allora coerentemente a negare il carattere materialistico del pensiero di Marx. Si può dire che il libro del Lange abbia condizionato l'intera prospettiva storica così dei neokantiani come degli idealisti italiani, per riguardo al materialismo e all'ateismo. Cfr., ad es., il giudizio di G. de Ruggiero, nel 1941: « La storia del materialismo, il libro più bello e simpatico che abbia dato la filosofia tedesca negli ultimi cinquanta anni » (*La filosofia contemporanea*, 4ª ed., Bari, Laterza, vol. I, p. 70). È vero che si trattava di una ristampa di un libro risalente al 1912. Ma il D.R. avvertiva, nella nota introduttiva, di confermare tutti i suoi giudizi a parte quello sulla tesi spaventiana della nazionalità della filosofia.

Ma, lasciamo andare...; chi trova gusto in quest'esercizio, faccia pure; c'è soltanto da dire che esso non ha niente da fare con la storia. O si vorrà dire, puerilmente, che materialismo dialettico significa « materialismo più dialettica »? Non c'è nulla, in realtà, nel materialismo settecentesco, che giustifichi la possibilità di un suo sviluppo in senso dialettico.

Un'altra obbiezione può riguardare la riduzione (p. 348) delle forme di ateismo a quelle dell'ateismo negativo, dell'ateismo positivo —identificato sostanzialmente, quest'ultimo, con l'ateismo di Marx— e dell'ateismo tragico di Nietzsche. Perché con quale diritto ho potuto parlare della filosofia di Schopenhauer, soltanto come di principio di una linea che porta a una forma di ateismo, quando per le sue dichiarazioni espresse, i suoi avversari inscindibili sono l'ottimismo, il teismo e il giudaismo? E qual posto fare all'ateismo di Comte? o all'esistenzialismo ateo, così dell'*800, a quello di Stirner, per esempio, come a quello, che sorse imprevisto nella filosofia francese successiva alla guerra (Sartre, Merleau-Ponty, ecc.), o a quello di Nicolai Hartmann? E, soprattutto, perché non ho parlato dell'ateismo estetico, cioè di quello che trova nell'arte la sua espressione essenziale, in modo simmetrico all'espressione nella politica dell'ateismo marxista? Come può essere esauriente una considerazione dell'ateismo, soprattutto riguardante l'ateismo contemporaneo, che non tenga conto, per es., del surrealismo? Nel riguardo di quest'ultimo punto non mi resta che dichiarare una lacuna. Ma in un libro non si può dir tutto: e accennerò a quest'argomento, sia pur brevemente, nel trattare del decadentismo, come continuazione dell'ateismo negativo.

Avrei dimenticato dunque l'ateismo pessimista e religioso, l'ateismo positivista, l'ateismo esistenzialista, l'ateismo etico, l'ateismo estetico. Ora, la formula comunemente usata per caratterizzare il pensiero di Schopenhauer, « ateismo religioso » (completamente diverso, non c'è bisogno di dirlo, dalla « religione atea » in cui trova la

sua coerenza il marxismo) indica, a ben guardare, una contraddizione. Ho (saggio V) insistito su questo motivo essenziale, che considero, non questa o quella dichiarazione atea che può trovarsi in qualsiasi tempo, ma soltanto *gli ateismi che si presentano come punti terminali e necessari di una certa linea di pensiero e non oltrepassabili in questa linea*, in modo che la loro critica deve investire tale direzione di pensiero nella sua radice. Posto questo, si potrebbe osservare che la sua critica religiosa dell'hegelismo conserva una dipendenza da Hegel nell'opposizione, che si manifesta nella svalutazione del finito, nell'identificazione di volontà individuale con volontà egoistica e di questa col male radicale. Di conseguenza, il punto terminale della critica religiosa di Hegel non è in lui, ma in Kierkegaard; e questa è stata la ragione della quasi scomparsa di Schopenhauer dalla considerazione dei filosofi, all'epoca della rinascita kierkegaardiana. Schopenhauer diventò il filosofo che « vuol vivere in buoni termini col suo pessimismo », un pensatore tipicamente non esistenziale. Considero questa critica fondamentalmente ingiusta: la critica antihegeliana di Schopenhauer vuole deliberatamente essere una critica all'interno del razionalismo, inteso come esclusione del soprannaturale, che coerentemente conclude all'ateismo in ragione del suo carattere religioso. Ma nella sua continuazione, il momento ateistico e il momento religioso (anzi, propriamente mistico, con *differenza completa* invece dalla religiosità kierkegaardiana) si scindono per un processo del tutto simile a quello che ha dato origine alla divisione fra destra e sinistra hegeliana. Da una parte il pessimismo religioso che continua con intonazione sempre più spiritualistica (A. Spir, E. v. Hartmann, P. Martinetti); dall'altra Nietzsche. E se si vuole poi insistere nel parallelo, si deve vedere, contro la tesi del Löwith che unifica in un solo processo il pensiero da Hegel a Nietzsche con l'ovvia e conseguente riduzione al minimo del posto di Schopenhauer, una simmetria di figure nell'opposizione delle linee Hegel-Feuerbach-Marx e Scho-

penhauer-v. Hartmann-Nietzsche, interpretazione che si pone necessaria quando si consideri, per riferirsi a un documento dimenticato, l'opposizione e simmetria della *Religione dell'Avvenire* di v. Hartmann ai *Princìpi di una filosofia dell'Avvenire*, di Feuerbach, tema che meriterebbe bene uno studio.

In quanto a Comte, non si vuol certo negare che il suo sforzo sia stato di realizzare un uomo senza traccia di Dio. Di più, il suo caso sembrerebbe contraddire l'idea delle origini dell'ateismo nel razionalismo metafisico. Ma altro è proporsi un programma e altro è realizzarlo. E qui potrebbe sorgere la domanda se la conclusione del positivismo francese non debba vedersi in Bergson: il cui processo di pensiero, partito dalla critica di Spencer, conclude proprio nella critica di quel tipo di « religione chiusa » di cui Comte era stato il teorico [23]. In un processo che si svolge completamente all'interno del positivismo come la sua autocritica, e che riesce difficile a intendere e a situare storicamente proprio nella misura in cui sono inizialmente ignorate le altre direzioni di pensiero (i filosofi classici sono, se mai, raggiunti), Bergson giunge alla critica della originaria fondazione comtiana. Questa idea non è paradossale, se si tiene presente che lo stesso clima del prepositivismo degli ideologi ha preparato le filosofie di Maine de Biran e di Comte. Scrive il Gouhier: « malgrado la differenza delle loro disposizioni intime e la divergenza dei loro itinerari, senza attenuare quel che distingue un " amateur " della fine del secolo XVIII e un allievo della scuola politecnica degli inizi del secolo XIX, il fondatore della psicologia è ben della stessa famiglia del fondatore della sociologia.

[23] Per il carattere, portato all'estremo, di « religione chiusa », della religione dell'Umanità comtiana v. le pagine bellissime del De Lubac in *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945. Di qui la pari intensità della sua avversione contro il cristianesimo e della sua simpatia per il cattolicesimo. In una formula sintetica si potrebbe dire che il positivismo permette per Comte la definitiva *dissociazione* di *cattolicesimo* e di *cristianesimo*, a favore del primo.

L'uno e l'altro partono dalla questione: come rendere positiva la conoscenza dell'uomo? L'uno e l'altro la pongono perché subordinano la risposta a una maniera di vivere. L'uno e l'altro sanno che l'avvento della scienza dell'uomo ha una portata eccezionale; essa rende, dice il primo, la metafisica positiva, essa permette, dice il secondo, di fondare la filosofia positiva »[24]. Le analogie tra Biran e Bergson sono state spesso segnalate: non si può dire che la filosofia del secondo segni la vittoria, entro il positivismo francese, di Biran su Comte?

Quanto all'ateismo esistenzialistico conosce due forme: l'esistenzialismo nella sinistra hegeliana, l'esistenzialismo nella filosofia francese contemporanea. Nel riguardo di Nietzsche, penso che al suo pensiero convenga meglio il termine di ateismo « tragico ». A proposito dell'esistenzialismo nella sinistra hegeliana si parla assai spesso di Feuerbach: ma il termine che meglio conviene al suo pensiero è quello di umanismo. Il vero esistenzialista ateo di allora è il critico dell'« Umanità in senso generico » di Feuerbach, in nome dell'Unico, cioè Max Stirner. H. Arvon[25] ha avuto il merito di mettere in luce l'im-

[24] H. Gouhier, *Les conversions de M. de B.*, Paris, Vrin, 1948, p. 11; nonché *M. de B. et Bergson*, in « Etudes bergsoniennes », 1948. È noto del resto che il termine di « positivismo spiritualistico » fu coniato dal Ravaisson in riferimento alla filosofia di M. de B.

[25] *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*, Paris, P.U.F., 1954, libro che approfondisce per riguardo a Stirner l'efficacissima sintesi, *L'anarchisme*, Paris, P.U.F., 1954, e che continua in *Ludwig Feuerbach, La trasformation du sacré*, id., 1957, libro che in conseguenza dell'approfondimento del discepolo-avversario Stirner permette di fissare, in una forma che sarei portato a dire definitiva, il posto di Feuerbach nella storia della filosofia. Quanto al saggio sull'anarchismo, benché sia apparso nella collezione apparentemente divulgativa *que sais-je?* mi sembra costituire oggi il punto di partenza obbligato per ogni serio studio sul pensiero anarchico. Vi è ben fissata la linea Hegel-Feuerbach-Stirner-Bakunin, non meno legittima a suo giudizio di quella Hegel-Marx. A questo proposito però io penso si tratti di due linee comunicanti in cui la seconda è necessariamente vittoriosa; al modo che si può vedere in Marx l'oltrepassamento di Stirner, si deve riconoscere in Lenin, quando si pensi di definire la sua originalità filoso-

portanza di questo filosofo generalmente ignorato e disprezzato —qualificato o come una caricatura di Fichte, per cui l'io si oppone non al non-io ma agli altri io, o come un curioso precorritore in uno stile di mediocrità piccolo-borghese di Nietzsche, o accomunato, trascurandone le differenze, con Proudhon e con Bakunin, o addirittura visto come un precursore del terrorismo anarchico— sino a farne il vero iniziatore dell'esistenzialismo ateo; veramente io sarei portato a dire di più, l'unico esempio dell'esistenzialismo ateo coerente. Per intenderne il significato occorre riflettere sulla sua presenza determinante negli scritti in cui Marx ha definitivamente fissato la sua filosofia, l'*Ideologia tedesca* e le *Tesi su Feuerbach*; non a caso, infatti, nel primo di essi Stirner figura come l'avversario principale. Scrive giustamente l'Arvon: « la praxis, l'attività pratica dell'uomo che si esercita su un ambiente sociale determinato e

fica, l'oltrepassamento di Bakunin. L'approfondimento di questo ultimo punto, sarebbe necessario perché permetterebbe *la più rigorosa definizione* dell'opposizione tra socialdemocrazia e comunismo: la prima è, dal punto di vista teorico, lo svolgimento del Marx *contro Bakunin*; il secondo l'affermazione di Marx *dopo Bakunin*, il pensiero di questi potendo venir definito come identificazione del presupposto teorico del pensiero rivoluzionario nel motivo hegeliano dell'antitesi. Quanto una trattazione rigorosa di questo argomento sarebbe importante per la chiarificazione ideologica della politica contemporanea, non ho bisogno di dirlo.

Molto importanti nel libro su Stirner, le pp. 85-87 dedicate alla critica stirneriana di Proudhon; benché non abbia l'impressione che l'Arvon ne intenda l'eccezionale importanza. Quel che Stirner, come Edgar Bauer, combattono in Proudhon è la permanenza della illusione religiosa, sotto forma di culto della Giustizia assoluta: cioè la sua estraneità alla critica dell'etica che si era svolta nella sinistra hegeliana. A mio giudizio è questo che permette di intendere il pensiero di Renouvier, dalla *Science de la Morale* del 1865 in poi, come la continuazione del proudhonismo antihegeliano, che deve necessariamente assumere, dal 1882 al 1903, la forma di un ritrovamento eretico della « filosofia cristiana »; e di stabilire la differenza molto importante, per quel che si dirà nelle pagine seguenti sull'essenza dell'anticlericalismo, tra *individualismo anticlericale* e *individualismo anarchico*.

che, al posto della coscienza, diventa la negatività effettiva grazie alla quale l'alienazione sociale è soppressa... è presentata come l'oltrepassamento del materialismo meccanicista e dell'idealismo dialettico. Essa riconcilia in un'unità superiore il sensualismo materialista e l'attività idealista. È all'Uomo di Feuerbach che Marx affida la funzione di creatore che Stirner aveva riservato alla Coscienza. È per ciò che la praxis sembra derivare... dalla polemica fra Stirner e Marx. È attraverso essa che Marx mette fine all'antinomia dell'umanismo feuerbachiano e dell'unicismo stirneriano »[26]. All'interno della prospettiva derivante dall'hegelismo, Marx è senza dubbio il vincitore: l'esistenzialismo ateo non è nella linea di discendenza hegeliana che un momento oltrepassato nell'ateismo marxista. Dunque Stirner, per potersi riaffermare dopo Marx, avrebbe dovuto spostare il suo pensiero nella direzione di Kierkegaard, criticando cioè la filosofia della religione dello Hegel, per ciò che risolve il cristianesimo nella storia dello spirito mondiale; avrebbe dovuto saltare dalla sinistra hegeliana all'antihegelismo di tipo kierkegaardiano. È stato Martin Buber sinora l'unico ad averlo esplicitamente osservato[27]: vorrei aggiungere che il pensiero di Stirner è suscettibile di incontrarsi con quello di Kierkegaard nel suo svolgimento chestoviano: perché infatti che cos'è la filosofia di Chestov se non il ritrovamento del Dio biblico attraverso la rivolta, nel senso individualistico e anarchico, portata al suo grado massimo, contro

[26] *Op. cit.*, p. 162. Mi permetto osservare come già nel saggio del 1946, p. 243, pur non conoscendo allora direttamente Stirner e pur non intendendo chiaramente come, dallo stesso punto di vita logico, Marx potesse avere presente *soltanto* la possibilità della forma atea di esistenzialismo, sostenessi un punto di vista estremamente affine. La riaffermazione di Hegel si presentava per Marx necessaria, per evitare che l'umanismo, procedente dal fallimento della forma hegeliana della riconciliazione con la realtà, decadesse inevitabilmente nella teologizzazione del singolo.

[27] M. Buber, *Dialogisches Leben*, Zürich, Mueller, 1947, pp. 195-96 e 202-203.

l'evidenza e la necessità, al di là dell'etica? Dell'importanza che può avere questo accostamento, più oltre.

Questo risolversi, nella sinistra hegeliana, dell'esistenzialismo ateo in un momento oltrepassato dall'ateismo marxista, ha un'importanza eccezionale per un giudizio valutativo sull'esistenzialismo ateo recente: che ha *dovuto* realizzarsi, per ragioni che ora sarebbe lungo indagare, nel pensiero francese (non ateo è infatti il pensiero di Heidegger, o almeno lo diventa soltanto nel suo *non necessario* prolungamento sartriano). Esso ne è infatti la precisa conferma, nel senso di non poter oltrepassare, in quanto ateismo, il marxismo, e nel non contenere, nei suoi riguardi, alcuna istanza critica superiore. Osserviamo, infatti: il vecchio saggio di Sartre (mi limito qui a considerare tra gli esistenzialisti atei il suo caso, come il più significativo) su *La Liberté cartesienne* (1946) resta esemplare per definire la natura del suo pensiero. Nella teoria cartesiana della libertà divina si può ravvisare il punto più religioso del suo pensiero, a condizione che sia accettata l'apertura al soprannaturale propria al cartesianismo, che si abbandoni, insomma, la figura del « razionalismo » di Cartesio: in questo senso ho osservato (pp. 449 sgg.) come la filosofia di Pascal rappresenti esattamente il cartesianismo ripensato dal punto di vista della teoria della libertà divina come tesi essenziale, il che coincide con il cartesianismo liberato completamente dal molinismo presupposto, e dal suo unico momento razionalistico, l'argomento ontologico. Ma si accolga invece la critica del soprannaturale svolta dalla filosofia tedesca, nella sua forma immanentistica più radicale, sino all'idea che « il peccato è l'esser nato »[28]: avremo che la libertà creatrice divina verrà attribuita all'uomo; avremo, cioè, l'*esatto inverso di Pascal*. Inserire ora la libertà in una concezione radicalmente atea, per cui cioè la volontà umana non è più libera rispetto ai

[28] Cfr. su questo punto Maritain, *La philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960, p. 471.

beni finiti, in quanto è mossa necessariamente dal bene supremo, significa parlare di una libertà non finalizzata, che per l'uomo significa, coerentemente, una condanna. Quindi di una libertà che non può esprimersi che come libertà distruttiva [29]; che perciò non può che accogliere il pensiero rivoluzionario, nella sua forma di più completa elaborazione, cioè il marxismo: da ciò la tesi sartriana dell'insuperabilità del marxismo [30]. Posto questo, si deve vedere nella sua filosofia una versione decadentistica del

[29] Questo perché la libertà nel pensiero francese è libertà del *no*; ma intesa nel pensiero cartesiano come possibilità di liberarsi dall'errore, essendo presupposto quindi un ordine, sia o no esso creato, di verità. Nel rifiuto dichiarato di questo ordine i termini di verità e di errore perdono senso: quel che viene chiamato comunemente il suo « moralismo », come passaggio dall'esistenzialismo essenzialmente metafisico di Heidegger a un altro essenzialmente morale, copre in realtà questa posizione. Molto importanti le osservazioni del P. Fabro (art. cit., pp. 216-17) sull'effettiva nullificazione della libertà nell'esistenzialismo ateo: « l'errore di ogni forma di ateismo è nell'arresto o capovolgimento della libertà ch'è alla fine ridotta alla necessità, cioè al nulla... Per l'esistenzialismo ateo infatti l'essere è scelta, ma una scelta di essere ciò che si è, la scelta cioè di non scegliere, perché se l'uomo dovesse scegliere qualcosa al di là di sé e se la sua scelta fosse condizionata da qualcosa di diverso da sé, non sarebbe più scelta... È certo comunque che l'uomo effettivo, il singolo che è il primo soggetto dell'essere, non sceglie e quindi non è libero... ». Considerazioni in cui trovo la conferma della mia veduta sull'incomparabile valore dell'intuizione cartesiana della connessione tra la creazione divina e l'affermazione della libertà del singolo o della sua realtà, che fa tutt'uno; ciò nel senso (VII saggio) della stessa libertà politica. La figura dell'identità di libertà e di necessità è in realtà ineliminabile dalla forma di pensiero che conclude all'ateismo. Se poi si cerca di situare Sartre nella storia della filosofia, credo che la via migliore sarebbe quella di vedervi lo sviluppo rigoroso della tentazione atea che Lequier aveva rifiutato, pur senza riuscire a oltrepassarla filosoficamente. Non è certo infatti un caso che Sartre non abbia potuto che rinnovare puntualmente, forse senza iniziale riferimento consapevole, come formula complessiva della sua filosofia, la divisa scelta da Lequier, « faire et en faisant se faire ».

[30] Questa è la tesi di *Critique de la Raison dialectique*, vol. I, Paris, Gallimard. Ma perfettamente un assai acuto critico politico, che è insieme filosofo, Aimé Patri, ha potuto scrivere che Sartre non ha sacrificato nulla del suo pensiero precedente a favore della « filosofia

marxismo: curiosamente, questa filosofia progressiva rappresenta l'*unica verifica dell'equazione tra esistenzialismo e decadentismo*. Dal punto di vista storico egli inverte infatti il problema di Marx: mentre questi voleva inserire lo spirito rivoluzionario francese nel tronco della filosofia tedesca, Sartre invece si serve della filosofia tedesca per ateizzare, erodendola dall'interno, la filosofia francese della libertà; appunto nella sostituzione del processo marxista di sintesi con quello dell'erosione, si può vedere il suo carattere decadentista. Il suo pensiero si identifica perciò con un cartesianismo, liberato dall'argomento ontologico e dall'apertura al soprannaturale, e ciò al tempo stesso che è rifiutata l'interpretazione idealistica. L'inverso, dunque, di quella filosofia religiosa dell'esistenza che era prevalsa in Francia negli anni '30-'40. Poichè l'inversione che si è detta è il tratto primo e fondamentale del suo pensiero, non c'è da meravigliarsi che egli debba continuare a subordinare il marxismo all'esistenzialismo, anche dopo dichiarata, negli ultimi scritti, l'insuperabilità del marxismo. Benché si parli molto di un primo e di un ultimo Sartre, non è possibile rintracciare nella sua filosofia un reale processo di sviluppo. D'altra parte, in una filosofia che vuol essere azione, il giudizio sul comportamento obbligato vale più di quello sull'espressione teorica. Ed è qui che si manifesta il suo mancato oltrepassamento e la sua reale subordinazione al marxismo, perché a che cos'altro ha portato la sua filosofia se non alla compiutezza del tipo del « compagno di strada » —notiamo che il « compagno di strada » deve parlare ad ambienti considerati inattingibili direttamente dal marxismo; nel caso di Sartre alla borghesia, né egli ha avuto, né poteva avere, altro pub-

insuperabile », e che la sua posizione si riduce a subordinare ciò che egli chiama marxismo a ciò che secondo lui è esistenzialismo; tesi che non ha potuto essere che completamente condivisa da uno scrittore marxista, del resto assai benevolo nel giudizio complessivo su Sartre, A. Schaff (cfr. *La filosofia dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 23-47).

blico—? Ciò non toglie la sua importanza storica, soprattutto come « caso ». Generalmente la filosofia della libertà francese tendeva a chiudersi in una posizione accademica conservatrice: da ciò l'idea del giovanissimo Mounier, poco dopo il '30, di una « filosofia non accademica e non universitaria », centrata sulla considerazione della crisi: per paradosso questa filosofia si trovò realizzata, a partire dai termini stessi in cui la poneva Mounier, dall'ateo Sartre, mentre vani, dal punto di vista strettamente filosofico, risultarono i conati, neppure nel senso di germi proseguibili, « personalistici » del cattolico Mounier. I termini erano infatti gli stessi: si trattava della speranza dei giovani intellettuali dopo il '35, di provenienza non idealistica e non orientata verso il nuovo positivismo, di conciliare Kierkegaard e Marx e di dare al pensiero esistenziale un'espressione politica. È ora innegabile che questa speranza, di cui si tratterebbe di chiarire il carattere illusorio, ha trovato in Sartre la sua espressione insuperabile e il suo scacco. Di più, la filosofia francese nel suo aspetto per cui è irreducibile alla filosofia tedesca, e non è da essa superata, non è contemplata dal marxismo tra le posizioni inverabili per la ragione che esso accoglie, pur trasvalutandolo, l'orizzonte storico hegeliano: di qui il fatto che abbia bisogno, per la sua polemica in Francia, dell'ausiliario Sartre [31].

Qualche parola ancora sull'aspetto morale dell'ateismo: l'ho definito (p. 366) come volontà di coerenza con l'opzione originaria del razionalismo, intesa nel senso di rifiuto senza prove dello *status naturae lapsae*. E, di fatto, la ricerca della totale coerenza tra il pensiero e la vita definisce il problema che porta al passaggio da Hegel a Marx, da Schopenhauer a Nietzsche, come pure in un certo senso

[31] Mentre, cioè, in Italia il pensiero marxista ha potuto stabilire attraverso l'opera di Gramsci, un collegamento con la tradizione, in una linea di marxismo ortodosso, in Francia ciò non è potuto avvenire che nell'opera di chi non può rimanere che compagno di strada, come appunto Sartre.

da Heidegger a Sartre [32]. Ma possiamo da ciò passare a dire che l'ateismo è legato all'idea di « morale autonoma », portata alla sua radicalizzazione massima, come spesso si sente affermare? Pochi sanno che una trattazione definitiva del concetto di morale autonoma è stata svolta, qui in Italia, da un pensatore che sempre ebbe pochi lettori, ora diminuiti, anzi, di numero, credo, benché gli siano stati dedicati, pregevoli studi, Erminio Juvalta: la cui opera [33], nella quale si deve anche ravvisare una delle maggiori affermazioni della coscienza liberale dei primi decenni del nostro secolo, meriterebbe, come chiarificazione ultimativa di un'essenza, di venir collocata tra i classici della morale. Non importa ora domandarsi se questa chiarificazione concluda pure a un'autocritica; se essa, dopo l'ammissione, che le si presenta come necessaria, della pluralità dei criteri etici, vada inevitabilmente, contro l'intenzione del suo autore (il che può servire a spiegare il suo quasi completo silenzio negli ultimi quindici anni della sua vita, 1919-'34), verso uno scetticismo insuperabile, ossia, per dir tutto, verso il nichilismo etico [34] e, se non esiga, per

[32] E infatti il rapporto è assai diverso, perché si tratta sin dall'inizio di una trasposizione del pensiero di Heidegger nella filosofia francese; da ciò l'eterogeneità insopprimibile, quella per cui ho precedentemente detto che la filosofia di Sartre, proprio per l'essere una *trasposizione*, non è suscettibile in alcun modo di venir presentata come una continuazione necessaria della novità di Heidegger. Richiamandomi di nuovo al P. Fabro (pp. 211-212), dirò che la conclusione vera del pensiero originario di Sartre sarebbe stata il suicidio, anche se egli « mostra di trovarsi assai bene in questo mondo »; ossia, che la sua filosofia politica è in realtà un rifiuto « vitale », non morale, del suicidio. Perciò anche direi che in un solo libro ha rasentato la grandezza, il suo primo romanzo, *La nausée*, rispetto a cui tutta la sua produzione ulteriore è una decadenza.

[33] Tutti i suoi scritti essenziali sono stati raccolti da Ludovico Geymonat in *I limiti del razionalismo etico*, Torino, Einaudi, 1945.

[34] Uso questo termine nel senso dello Strauss, *Diritto naturale e storia*, trad. it., Venezia, Neri Pozza, 1957, sostituendo mentalmente « diritto naturale » con « etica ». Naturalmente nessuno era più avverso dello Juvalta al nichilismo etico; ma proprio questo rappresenta il valore della sua ricerca, l'aver portato l'analisi della morale

essere continuata, l'impostazione di un rapporto tra metafisica e morale diverso da quello che lo Juvalta aveva giustamente criticato[35]. La morale dello Juvalta può essere definita (anche se non usa espressamente questa

autonoma alle conseguenze estreme, sino a una contraddizione da cui non poteva uscire se non scoprendo un'idea della metafisica diversa da quella che aveva conosciuto nel periodo della sua formazione, e che veramente non si prestava a fondare l'etica. Assai bene il Mazzantini presenta la oscillazione più grave del pensiero dell'J.: « per un verso egli sembra affermare... che il valore intrinseco di ogni persona e delle sue valutazioni morali, sia e debba essere riconosciuto da ogni altra persona. Ma per altro verso... sembra anche affermare che possano essere genuinamente morali anche le valutazioni di chi non riconosce il valore intrinseco di quell'assetto morale giusto » (art. *Juvalta*, in « Encicl. Filosofica »). Ove è da osservare che la prima esigenza è quella che muove *ab initio* il pensiero di Juvalta; e che la seconda tesi... è il risultato del suo processo di pensiero. Quanto al rapporto tra Renouvier e Juvalta, era già stato visto, se anche non nel preciso senso in cui qui è detto, da L. Limentani, *I presupposti formali dell'indagine etica*, Genova, Formiggini, 1913.

[35] La fondazione metafisica della morale è da lui criticata (*op. cit.*, pp. 243-45), nella forma rosminiana intesa come idea dell'adeguamento ad un ordine cosmico; e in questo senso è definitiva e attualissima. Ma non c'è un più profondo Rosmini, quello dell'« essere morale » che si sta oggi riscoprendo? Tema di estremo interesse sarebbe poi lo studio dell'intero pensiero di Blondel, come *ricerca del rapporto autentico tra metafisica e morale*, ammesse in tutta la loro forza le obbiezioni dello Juvalta (il cui pensiero egli non conosceva; non dimentichiamo però i suoi stretti rapporti col Rauh, la cui problematica ha singolarissime affinità con la juvaltiana). A questa proposta mi sembra condurre il recentissimo libro, assai superiore agli altri suoi precedenti, di Claude Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, du Seuil, 1963. Mi permetto trascrivere, per la loro importanza, queste righe: « la *Normativa* che Blondel considerava come richiesta per un'ontologia integrale, quella normativa di cui ha esposto la necessità e il significato nella sua opera che considerava più originale, *L'Etre et les êtres*, è non soltanto nello spirito e nella tradizione del pensiero di S. Tommaso, ma, si può dirlo, raggiunge nel suo fondo la dottrina tomista della *legge*. Lo sforzo di Blondel, come quello di S. Tommaso, è stato infatti di *riallacciare* l'etica all'ontologia. La legge naturale e la divina non sono l'espressione di un diktat estrinseco e giuridico, più o meno arbitrario, imposto da una Dio geloso della nostra realizzazione, che si sforzerebbe di limitare i nostri diritti e di frustrarci di ciò che noi desideriamo. La legge naturale e la

formula [36], che tuttavia sottende sempre il suo pensiero), come un tentativo, portato alle conseguenze estreme, di separazione radicale di *valore* e di *forza*. Essere morali significa rinunciare al criterio di voler essere con i forti, in qualunque modo questi « forti » siano intesi. Ma ciò si esprime filosoficamente nella negazione, come pseudo-problema, della ricerca del « fondamento » della morale, quale forza su cui essa abbia bisogno di appoggiarsi. Dunque una morale nettamente distinta da scienza, da sociologia, da storia, da metafisica, da religione; le sue critiche del sociologismo [37] e dell'etica del « senso della storia » mi sembrano definitive e validissime ancor

legge divina non sono le mutilazioni tiranniche imposte da un Dio eviratore; la legge morale non è però neanche l'esigenza inesplicabile che ci è imposta dalla « ragion pratica » senza giustificazione ontologica. La Norma è l'espressione di un'esigenza *inscritta nell'essere* e questa esigenza inscritta nella realtà obbiettiva, non è mutilante, ma al contrario creatrice, tesa verso il più-essere » (p. 318). Ove si vede esattamente impostato il problema della conciliazione tra Blondel e S. Tommaso, e quello del pensiero di Blondel come via per riscoprire il senso autentico del tomismo: è del resto noto come questa conciliazione fosse il problema fondamentale dell'ultimo Blondel. Come segno dell'attualità, così del pensiero dello Juvalta, come del problema del Blondel, può essere situato il notevolissimo libro di Pietro Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, Laterza, 1961: « e l'uomo si fa uomo... non lasciandosi includere nel cerchio autoritario di una verità che gli sia oggettivamente esterna, ma... sollecitando le decisive responsabilità... di creazione morale, per cui può dirsi *adiutor Dei*... » (p. 6). Ma questo cosmologismo, che il Piovani giustamente rifiuta, appartiene veramente alla tradizione migliore del diritto naturale, nella sua impostazione cattolica? Cfr. al riguardo l'acuto scritto del P. Salvatore Lener sul *P. Taparelli e l'antigiusnaturalismo contemporaneo* in « Miscellanea Taparelli », Analecta Gregoriana, 1963: ove si osserva che il « fatto di natura » da cui parte il Taparelli coincide con « quell'insopprimibile esigenza di normatività che l'individuo umano porta in se stesso quale contrassegno della sua umanità » dal Piovani giustamente affermato.

[36] Però talvolta se ne avvicina. Cfr. p. es. la proposizione: « la realtà si può interpretare come sistema di forze e come sistema di valori » (p. 245).

[37] Contro la riduzione, tornata oggi di moda, dell'etica alla sociologia, l'obbiezione dello Juvalta (pp. 241-42) mi pare mantenere

oggi per la critica della maggior parte della morale contemporanea. Quindi un *umanismo*, tuttavia completamente distinto da quello di Feuerbach e perciò non oltrepassabile dal marxismo; e poiché nell' '800 non vi sono, a rigore, che due umanismi, quello hegeliano di sinistra di Feuerbach, e quello antihegeliano di Renouvier, collocherei la sua opera nella discendenza ideale di quest'ultimo [38]. Ma l'autassia dei valori morali, se afferma che « nessuna valutazione morale si potrebbe ricavare da qualsiasi valore religioso se non vi sia già esplicitamente o implicitamente contenuta », cioè se non a patto che sia incorporata nel valore religioso una valutazione morale la cui validità *sussiste o sussisterebbe anche all'infuori di quello*, non esclude affatto la valutazione religiosa, anzi ne sancisce l'autonomia rispetto a quella morale; e con il metter via ogni obbiezione scientista, perché l'analisi della moralità manifesta la realtà di una zona dei valori su cui la scienza non può pronunziarsi, garantisce il *diritto* di credere e la possibilità della speranza [39], anche se esclude qualsiasi prova.

Affrontiamo infine un'altra possibile obbiezione che, perché attinta dall'opinione comune anziché dai discorsi

il suo valore decisivo. Notiamo come ciò sia tanto più importante perché il problema etico-politico, di mantenere la validità della morale in una società in cui la sua associazione con le credenze religiose si trovava scossa, sia stato il suo punto di partenza, al pari di quello del Durkheim. Non bisognerebbe dimenticare, quando si considera questo tentativo tipico di quei lontani decenni, la decisività della posizione critica del quasi ignoto Juvalta, rispetto a quella del celebre Durkheim. (Per la critica del fondamento della morale nella storia, v. pp. 259-63).

[38] Perciò nel mio scritto, *Giulio Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, Bologna, Zanichelli, 1963, ho proposto l'idea della filosofia di Renouvier, come orizzonte generale, entro il quale possono venir studiate le filosofie, insieme affini e lontane, di Juvalta, di Martinetti e di Rensi.

[39] In questo senso si può veder lo svolgimento del suo pensiero religioso nel primo libro del Mazzantini, *La speranza nell'immortalità*, Paravia, 1923, appunto preceduto da una sua prefazione. È molto importante considerare, nei *Limiti* ecc., la p. 254, in cui lo Juvalta pre-

dei dotti, sembra avere una particolare forza. Si è parlato del passaggio all'ateismo postulatorio come caratteristica del nostro secolo. Ma Scheler ne scriveva nel 1926, dando particolare rilievo all'*Etica* di Nicolai Hartmann. Il tempo corre in fretta e non si può davvero dire che la fortuna dello Hartmann sia cresciuta negli ultimi decenni. Quasi quarant'anni sono passati, più pieni di eventi che qualsiasi altra epoca del mondo: nazismo, guerra mondiale, bomba atomica, rinnovamento completo della strategia, fine del primato europeo,

cisa il suo dissenso dalla tesi, che conosceva allora grande fortuna, dello Höffding, sulla credenza nella conservazione dei valori come nucleo essenziale della religione, perché la motivazione della critica è nell'esigenza di garantire l'autonomia della religione rispetto alla morale, correlativa a quella dell'autonomia della morale. Si potrebbe studiare la presenza continua dello Juvalta al pensiero del Mazzantini, da lui riconosciuto come suo principale maestro, anche nella trattazione di temi metafisico-teologici: così nel riguardo del rapporto tra Dio e verità necessarie, non concepite queste né come creazioni arbitrarie, né come norme costringenti, che gravino come obbligazione sull'Essere divino; e nella correlativa tesi del carattere persuasivo, prima che necessitante, dell'evidenza.

Nel pensiero di Guido Calogero si potrebbe riscontrare un ritrovamento dopo Gentile della tematica dello Juvalta; anche se l'inflessione laicistica è naturalmente assai maggiore per la sua provenienza da una linea neohegeliana, per la quale ateismo e umanismo sono sempre connessi. Sarebbero da considerare, al riguardo, le molte frasi di sapore feuerbachiano della *Scuola dell'uomo* (1939), come riprova del necessario incontro, dopo l'attualismo, tra il moralismo dell'etica autonoma e la riscoperta della sinistra hegeliana nella linea feuerbachiana.

Rispetto al collegamento nel pensiero di Nicolai Hartmann tra morale autonoma e ateismo è da considerare come esso avvenga a partire da considerazioni essenzialmente metafisiche (antitesi tra l'esistenza di Dio e la libertà dell'uomo; antitesi tra l'idea religiosa del peccato e idea di colpa morale) che riprendono i motivi già propri della sinistra hegeliana. Proprio in questa ripresa, in anni in cui tale linea era dimenticata, sta l'interesse, ormai molto lontano, del suo ateismo etico.

Contro le negazioni della religione in nome della morale, dell'arte e della scienza cfr. le osservazioni molto importanti di Augusto Guzzo in *La Religione*, Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, 1963-1964, pp. 141 sgg.

colossale sviluppo industriale, ecc. Per limitarsi al tempo dal '45 a oggi, si è avuto un progresso enorme nelle scienze e un annullamento delle metafisiche. Di più, in filosofia, il '900 è stata l'età dei -neo, neohegelismo, ripresa della filosofia dell'esistenza, neotomismo, neocriticismo, neospiritualismo o anche neomarxismo e neopositivismo: non sembra che l'originalità filosofica si sia spenta? Inoltre, il fiorire delle metafisiche nel periodo tra le due guerre, non può generare il sospetto sulla loro natura, nel senso se non di una complicità, poco importa se inconsapevole, con le politiche di allora, almeno di una corrispondenza nello stesso sfortunato periodo? Si ripete perciò la situazione degli inizi del positivismo, ma con una radicalità estremamente maggiore. E se, poi, ci si vuol riferire al punto di partenza di Kant, due sue certezze sembrano ormai diventate inintelligibili, quella dell'aspirazione alla metafisica, e quella della legge morale.

Positivismo pieno, dunque; neppur più neopositivismo, che nel combattere le altre filosofie in qualche maniera le riconosceva, e accettava, nel presentarsi come metodologia, l'idea della filosofia professata da alcune fra esse. Rifiuto invece completo della filosofia; non c'è più bisogno di discuterla, allo stesso modo che non si discute più l'astrologia. Di più, chi fa ancora oggi professione di filosofo cerca la sua giustificazione col saldare il suo pensiero alla nuova psicologia o alla nuova fisica o a forme letterarie che raggiungono il pubblico nella misura in cui sono collegate con la psicanalisi: « la mia filosofia è l'unica che possa render conto, ecc. », spettacolo un po' comico. Persino il teologo oggi di moda, Teilhard de Chardin, sapeva molto di scienza e poco di filosofia.

Dunque l'ateismo che oggi sembra prevalere è fondato, in Occidente, sulla scienza nella forma di psicanalisi, intesa come rifiutante una filosofia che si ponga accanto a essa come autonoma, e come dirigente la pedagogia e, in Oriente, nella forma dello scientista materialismo

dialettico sovietico. Né vale ripetere, decomponendo la parola, che l'a-teismo della scienza è metodico. Se esiste soltanto la scienza, l'ateismo cessa di essere metodico.

Ora, consideriamo: la psicanalisi, nella sua forma freudiana, in quanto non ammette oltre a sé una filosofia autonoma, contiene effettivamente un'apparenza di prova della non esistenza di Dio. Si può riassumerla così: *l'uomo ha bisogno di Dio*, « *dunque* » *Dio non esiste*; l'illusorietà di un'affermazione non verificabile sensibilmente si prova mettendo in luce il bisogno che l'ha provocata. Nella liberazione dalle illusioni e dagli squilibri che provoca, la psicanalisi ha la pretesa di conseguire ciò a cui le filosofie atee aspiravano senza poterlo raggiungere, la conciliazione dell'uomo con se stesso nel riconoscimento della sua normalità; nel dissolvere effettivamente ogni ombra del peccato al tempo stesso che ogni istinto aggressivo, sembra poter dare quel che gli ateismi precedenti non potevano raggiungere, proprio perché si presentavano come filosofie, cioè la felicità e la pace. L'educazione psicanalitica sopprime finalmente il bisogno dell'« etica » e redime questo termine di « felicità », sospetto per tanto tempo ai moralisti. Ma la sua prova della non esistenza di Dio è evidentemente dogmatica. Vale certo meno dell'opposta, che una aspirazione universale da cui l'uomo è travagliato non può essere illusoria. Occorrerà dunque dimostrare che questa aspirazione non è universale, e per far questo si dovrà ricorrere alla sociologia: pluralità delle posizioni etiche e delle posizioni religiose e loro connessione ai vari ordini sociali. Ma nessuna sociologia della religione può autorizzare il passaggio a un'interpretazione sociologica della religione. Occorre per ciò che questa sociologia si cangi in sociologismo, e il sociologismo, come si vedrà, non è che la forma obiettivata del marxismo. L'ateismo scientifico cioè non sussiste che per un ricorso surrettizio all'ateismo filosofico: e a quella forma dell'ateismo filosofico che ormai da decenni condiziona, in forma oscura prima, palese poi, tutti i mutamenti delle prospettive filosofiche,

morali, religiose, estetiche del mondo presente [40].

Si tratterà di vedere, più oltre, se questa forma di ateismo, quando voglia raggiungere una formulazione critica rigorosa, si riveli o no come postulatoria; se debba assumere o no la forma del « pari ».

2. *Ateismo, anticlericalismo, eresia.*

Per definire l'essenza dell'ateismo, occorre isolarla da altre che sembrano affini. Perciò ho dedicato le pagine 336-342 alla dimostrazione della totale eterogeneità dell'ateismo e dell'anticlericalismo. Rileggendole, mi è sembrato necessario ampliarle, così perché il tema è poco familiare (non ho trovato infatti, su di esso, bibliografia [41]), come perché intendo precisarlo con un'aggiunta importante sul *modo necessario, ma affatto diverso, in cui ateismo e anticlericalismo incontrano l'eresia e si rapportano ad essa.*

Apparentemente, il tema non meriterebbe neppure di essere posto: che cosa c'è di più chiaro, infatti, che ateismo e anticlericalismo designano realtà diverse? Di più sembra che non si possa parlare dell'anticlericalismo altrimenti che in senso aggettivale, per ciò stesso che desi-

[40] Ugo Spirito è l'unico, per quel che mi pare, tra i filosofi italiani non marxisti (oltre a me e al mio fraterno amico così prematuramente scomparso di recente, Felice Balbo), ad averlo esplicitamente dichiarato.

[41] Nell'art., assai interessante e documentato, di R. Berardi, *Clericale e clericalismo negli ultimi cento anni* (« Il Mulino », n. 94, 1960), non viene infatti menzionata alcuna ricerca filosofica sull'argomento. Il termine di anticlericalismo è stato perciò ridotto, in senso proprio, al significato di « opposizione alla confusione delle competenze rispettive della Chiesa e dello Stato », e in senso generico a quello di anticattolicesimo o di irreligiosità di qualsiasi specie. Bisogna attendere il 1950 perché il Migliorini segnali (nell'appendice al « Dizionario moderno » del Panzini, 9ª ed., p. 812), un allargamento nell'uso del termine clericalismo come designante « qualunque specie di dogmatismo organizzato ». Siamo già sulla via che prelude alla presente ricerca: ma la necessità della posizione filosofica del problema non è ancora avvertita.

gna una negazione: che quindi una ricerca sull'*essenza dell'anticlericalismo* sia senza fondamento. Ma contro questa considerazione sta il fatto che oggi è comune la tesi secondo cui l'ateismo non sarebbe che l'anticlericalismo portato alla sua massima radicalità, così da coinvolgere nella sua polemica non certi aspetti temporali della condotta della Chiesa, ma la Chiesa e la teologia stessa [42]. Il ragionamento è, nella sua sostanza, questo: c'è un modo di intendere la religione come religione « chiusa » (nel senso bergsoniano); poiché si tratta di un atteggiamento costante e in definitiva inestinguibile occorre nella Chiesa un perpetuo movimento di riforma, come ripristino del senso autentico della religione (esercitato dai suoi Santi), di cui i teologi cattolici recenti hanno distinto il vero e il falso senso; quando però prevalga il tipo di religione chiusa, e la religione si saldi talmente con un certo ordinamento sociale, da apparire come un suo organo, come sarebbe avvenuto nell'età della Controriforma, si passa all'anticlericalismo che si esprime nel suo primo momento come religione naturale; ma questa religione naturale ha accompagnato la formazione e il predominio della classe borghese; quando si stabilisce, in ragione del carattere conservatore della religione chiusa, un accordo tra la Chiesa e la nuova classe dominante, l'anticlericalismo prende la forma di *antiteismo* che, nel cercare i suoi argomenti teoretici, si presenterà come *ateismo*. Ma tale antiteismo, forma estrema del « risentimento contro il mondo cristiano », è in realtà una sovrastruttura del movimento proletario; l'unico modo di vincerlo è il passaggio alla religione « aperta ».

Basta la più semplice osservazione per accorgerci come

[42] Nel libro, rigorosamente condotto, anche se a mio giudizio totalmente sbagliato in ragione dell'impostazione iniziale, del teologo cattolico Marcel Reding, *Der politische Atheismus*, Graz, Styria, 1958, possiamo vedere la più conseguente applicazione di questa tesi nel riguardo della valutazione del marxismo.

questo tipo di ragionamento sia alla base non soltanto della più gran parte delle valutazioni della pubblicistica cattolica, ma altresì degli studi filosofici, teologici, storici, filologici in cui esso, secondo la diversità degli argomenti, viene ragionato e documentato; presentandosi assai spesso nelle formulazioni accademiche al modo consueto, cioè come conclusione mentre in realtà è il presupposto. È quella riduzione dell'ateismo ad « ateismo pratico », in cui si deve vedere (V e VII saggio) la premessa prima del progressismo cattolico, con maggior precisione, del *neomodernismo* di oggi.

E importante notare come si tratti di una tesi incontrovertibile quando nell'ateismo si vede essenzialmente un atteggiamento pratico e *quando in una filosofia religiosa venga attenuato il tema del peccato* [43]: punto limite di questa attenuazione il bergsonismo [44], la cui penetrazione, nel pensiero cattolico soprattutto francese, continua anche oggi a essere enorme. Nulla di più chiaro, del resto, di questo: se non si tiene conto della particolare interpretazione del peccato che specifica sin dall'inizio l'ateismo, *ateismo e punta estrema dell'anticlericalismo non possono, come essenze, che identificarsi.*

Del tutto diversa è la mia tesi: l'anticlericalismo è effettivamente un processo che porta all'antiteismo nel Proudhon non ancora entrato in polemica con Marx. Ma dopo l'apparire delle filosofie laiche della storia, e delle forme di religione mondana che ne procedono, si verifica in esso un allargamento di orizzonte, per cui prende la forma di reazione a ogni posizione di pensiero

[43] La correlazione di questi due motivi, del resto implicita in quanto ho già scritto, meriterebbe di essere chiarificata in un ampio svolgimento.

[44] Il carattere tipico della religione bergsoniana è di essere un cristianesimo senza peccato; si intende da ciò la sua continuità col biranismo (v. p. 365, n. 32), come svolgimento del momento religioso del pensiero di Rousseau, anche se in un senso diverso da quello kantiano, per l'assenza del presupposto razionalistico antisopranna-turalistico.

che dia luogo, nelle sue conseguenze pratiche, al predominio secolare di una casta, quali che siano i modi di presentarsi e di affermarsi, sacerdotale, legata naturalmente ad altri interessi mondani; che diventi per ciò storicamente strumento della volontà di potenza di questa casta. Perciò è suscettibile di questa definizione: *originariamente reazione morale dell'individuo contro la potenza mondana della Chiesa diventa, dopo la filosofia della storia, antitesi in nome dell'etica allo spirito di conciliazione con la realtà di questo mondo: spirito di conciliazione che dissimula una volontà di potenza che per realizzarsi deve dar luogo a una organizzazione, la cui autorità ha bisogno di assumere un carattere sacrale in quanto conservatrice del deposito di una Rivelazione soprannaturale o in quanto rappresentante il Progresso, l'Evoluzione, la Scienza, la Storia, l'Umanità, la Nazione, ecc. Rifiuto della conciliazione con la realtà mondana, dunque pessimismo; ma pessimismo in nome della morale per cui si passa all'idea della moralità come rivelazione di un ordine obbiettivo trascendente, e storicamente alla contrapposizione di Kant e Hegel; dunque a una forma di pensiero che è commento della filosofia religiosa kantiana, il pensiero kantiano servendo a una distinzione assoluta di cristianesimo da cattolicesimo, nel mantenimento del primo* (espressione esemplare il *Gesù Cristo e il Cristianesimo* di Martinetti).

La sua verifica può prendere una forma storica nell'esame dei due filosofi più significativi per lo studio dell'anticlericalismo come essenza, il Renouvier e il Martinetti. Che occorra perciò affissarsi su un periodo storico relativamente breve non ha nulla di strano, se si pensa che la netta separazione di cui si è detto non poteva prodursi che dopo l'acme della filosofia della storia; dando luogo a posizioni di pensiero che furono sconfitte dal suo discendente, che spesso si atteggia come ribelle, lo storicismo; che perciò l'anticlericalismo, nel senso sostantivale, è estraneo all'atmosfera culturale in cui ora viviamo. E neppure che occorra dare risalto a due filosofi normalmente considerati come « minori » (cioè tra i non classici, quelli che obbligatoriamente debbono

essere letti, e neppure tra i semplici professori di filosofia); il loro carattere « minore » dipende soltanto dal constatato fallimento della loro ricerca, l'assunzione del pensiero kantiano a fondamento, non soltanto di una riforma delle teologie esistenti, ma di *una nuova religione in senso trascendente*; ma l'istruttività di questo fallimento è, per la filosofia della religione, di una importanza estrema.

Rispetto al Renouvier bisogna vederne la filosofia nel suo tratto singolare che la distingue radicalmente dagli spiritualisti francesi di origine biraniana; essa rappresenta l'autocritica del sansimonismo, a partire dalla sempre progressiva influenza del « filosofo ignoto » di cui pubblicò postume le opere, Jules Lequier. Quando la si veda in questa prospettiva, la sua lunghissima attività filosofica assume un'importanza eccezionale perché è il documento più prezioso per studiare la coscienza morale dell'ottocento, figlia di Rousseau e di Kant, nella sua resistenza alla filosofia della storia: in questa resistenza si delineano gli inizi di essenze filosofiche nuove, un umanismo che non è quello della sinistra hegeliana, la morale autonoma associata a questo umanismo, un pragmatismo che non è quello marxista, il personalismo, e insieme il ritrovamento del cristianesimo, nell'incontro della religione razionale con il pessimismo e con l'eresia.

Autocritica della filosofia della storia nella forma sansimoniana che è anche, di fatto, la sistematica continuazione del Proudhon anti-Marx, cioè del Proudhon che ha allargato la sua polemica alla filosofia della storia, in nome della « Giustizia » e dell' « individuo ». Da ciò portato ad intendere l'anticlericalismo come individualismo radicale (sua espressione metafisica *La nouvelle monadologie*, cioè un rifacimento della monadologia leibniziana, separata da ogni elemento che potesse preludere a una continuazione hegeliana, e accentuante la connessione con un cartesianismo antispinoziano); individualismo che si separa completamente così da quello dell'esistenzialismo religioso, per l'assenza della critica del razionalismo antisoprannaturalistico, come dall'anar-

chismo filosofico, per essere questo sorto sull'orizzonte hegeliano. *Il tratto unico, estremamente importante per una fenomenologia dell'anticlericalismo, è che egli, nell'ultima fase del suo pensiero, ritrova una, sia pur « eretica », filosofia cristiana, per approfondimento, non per negazione, dell'anticlericalismo.*

Vi è un legato di Renouvier a Martinetti, di cui nessuno ha mai parlato e di cui però Martinetti, negli ultimi anni, a quel che credo (normalmente, infatti, Renouvier veniva tenuto come un precursore del pragmatismo, o come un confusionario filosofo di interessi matematici, e la sua filosofia religiosa degli ultimi vent'anni come un fenomeno di senilità; anziché come il documento maggiore della lotta, nel campo laico, dell'*etica contro la filosofia della storia*) si accorse [45]. Mi riferisco all'ultima sua opera, *Les derniers Entretiens* che, per ciò che riguarda la sua redazione, non ha precedenti nella storia del pensiero; fu infatti dettata al fedelissimo discepolo e

[45] Nell'ultimo numero della « Rivista di Filosofia » che egli curò personalmente (aprile-giugno 1940), il suo saggio *La rinascita di Schopenhauer* è preceduto dalla ristampa delle prime otto pp. del saggio di Renouvier *Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme* (in « Année philosophique », 1893): in cui viene tracciato un orizzonte storico della civiltà e del pensiero europeo che è esattamente quello, che nel rapporto del Cristianesimo, è stato svolto da Martinetti in *Gesù Cristo e il Cristianesimo*. Questo saggio, probabilmente conosciuto da Martinetti solo dopo la redazione della sua opera, rappresenta il punto d'incontro dei due filosofi. Ha molto interesse in questo stesso numero della « Rivista di Filosofia » la sua recensione a *La Filosofia di Leopardi* di A. Tilgher, in cui, pur riconoscendo al Leopardi mente filosofica, tuttavia dice che non coltivò questa disposizione con alcuna preparazione e che perciò non fu propriamente filosofo. Queste brevi osservazioni potrebbero servire come traccia a un nuovo studio su « Leopardi e Schopenhauer »: perché in Leopardi manca affatto il motivo mistico che c'è invece in Schopenhauer, ed è invece presente un forte senso esistenziale che prelude a Nietzsche, la cui derivazione da Schopenhauer è invece da Martinetti negata (*Schopenhauer*, Milano, Garzanti, 1942, p. 65); e l'esclusione, per lui necessaria, di Nietzsche e del pensiero esistenziale in genere dalla filosofia, è la probabile motivazione dell'esclusione di Leopardi.

ultimo strettissimo amico, Louis Prat, nei quattro giorni di una lucidissima agonia. È l'abbozzo di un libro che aveva in mente e che non poté scrivere, « una specie di breviario per gli intellettuali che non sono caduti nell'ateismo e che repugnano al dogma cattolico »; breviario dunque di una filosofia che è insieme religione, non però nel senso hegeliano, ma perché filosofia e religione sono entrambe risposte al problema del male, non sua giustificazione dal punto di vista dialettico. Religione senza dogmi, senza preti, senza Chiesa, ma religione che deve promuovere l'elevamento della persona umana attraverso la consapevolezza dell'inscindibilità tra coscienza morale e coscienza religiosa; destinata a raggruppare le volontà buone « di tutti coloro che intendono opporsi insieme a *tutti i clericalismi*, quali che siano, e all'ateismo » [46]. Quale potrà essere la sorte di questa religione-filosofia? Renouvier risponde che nulla indica che possa trionfare e non diventi invece per i posteri un semplice oggetto di curiosità; perchè il suo successo è legato soltanto a quel sostegno storicamente fragile che è la coscienza morale degli uomini; si tratta, insomma, di una filosofia che non cerca il suo criterio nell'attualità, perché deliberatamente, in ragione della dualità di morale e di storia, si pone al di fuori di ogni tempo. E che ha tanto minori ragioni di speranza, perché la disposizione bassa a conciliarsi col mondo dei fenomeni (secondo l'espressione di cui Renouvier si serve), con la potenza e con la forza, ha trovato la sua definizione ultima nella peggiore tra le teodicee, la trionfante idea del Progresso. Sotto questo termine Renouvier include tutti gli storicismi, di qualsiasi natura; e anche quel particolare progressismo che oggi diremmo neoilluminista (perché si oppone allo storicismo di tipo romantico), di cui era stato, molti anni prima, il primo teorico [47],

[46] *Les derniers Entretiens*, nuova ediz., Paris, Vrin, 1930, p. 105.

[47] Per questo punto che a me sembra indiscutibile, cfr. il mio saggio cit. sul Lequier.

e delle categorie che ne dipendono « benessere, solidarietà, amore » (si pensi al loro successo attuale!) sostituite all'idea di giustizia; e a quel particolare intendimento del laicismo, che significa non già l'elevazione di ogni laico a sacerdote, responsabile direttamente davanti a Dio, ma costruzione di una morale che non parli di Dio.

Il pensiero di Martinetti è l'esatto, e insuperabile, compimento del progetto di questa nuova religione; il fatto che Renouvier non sia direttamente entrato nella sua elaborazione, gli conferisce un maggiore interesse.

Oggi, come filosofo, Martinetti è dimenticato. Per uno stranissimo paradosso non è visto neppure più (lui, il schopenhaueriano!) come un « filosofo minore », ma come un « professore di filosofia » diligentissimo; o come il rappresentante in ritardo di un ottocentismo del tutto chiuso al pensiero del '900; confinato anzi al decennio '80-'90 (al periodo degli Spir, dei Fechner, dei v. Hartmann, dei Lotze) mentre nel decennio successivo già si affacciavano le linee che avrebbero germinato nel '900; come il pensatore che avrebbe sì, studiato l'empiriocriticismo, ma in un'interpretazione che lo riportava all'indietro, ricomprendendolo nel consueto spiritualismo lotziano; come personificante la figura, di cui si suol fare, non so con quanto gusto, la caricatura del filosofo predicatore e curatore di anime belle, lontanissimo dai tipi, oggi prevalenti, del metodologo e del fenomenologo; come il lettore instancabile, ma del tutto privo del senso della storicità delle filosofie. Personalità morale messa a parte, apparterrebbe a una storia dell'insegnamento filosofico, per avere allargato gli orizzonti della cultura italiana col portare i giovani a una conoscenza diretta del pensiero tedesco, non alla storia della filosofia vera e propria.

Di questa sottovalutazione, varie possono essere le ragioni. C'è da pensare alla sorte dei pensatori dualisti degli anni tra il '30 e il '40 (al Benda, per es., e in parte al Rensi e al Tilgher, legati come lui a un'interpretazione

della storia contemporanea, effettivamente inadeguata, come rivolta della vitalità contro la ragione). Al giudizio di Croce, non certo motivato, a completa differenza dai consueti giudizi suoi, da un'ostilità verso la persona, ma da una totale incompatibilità di pensiero; perché non si è mai osservato —e sarebbe un aspetto da studiare attentamente— come il tratto singolare di Croce sia quello dell'unico filosofo radicalmente immanentista, che ha però come suoi essenziali avversari gli stessi avversari del cattolicesimo (sua ostilità radicale per tutte le forme filosofiche che procedono nelle loro prime radici, da qualsiasi eresia, o se ne imparentino: lo stesso suo ritorno da Hegel a Vico è abbandono degli aspetti protestanti di Hegel; pari ostilità per le filosofie dipendenti dall'idea dell'*homo faber*, nel senso che a questo termine fu dato dallo Scheler, o per l'irrazionalismo vitalista, o per l'ateismo così scientista come postulatorio), mentre Martinetti rappresenta esattamente il punto limite dell'avversione contro il cattolicesimo in un filosofo della trascendenza. All'assenza poi di continuatori, perché i suoi allievi (così il Banfi, così il Barié, così il Padovani) sono giunti a opere filosofiche in cui i lineamenti del martinettismo non sono più riconoscibili; a opere per le quali, quando vengano considerate nella loro oggettività e non nella loro genesi, il richiamo al pensiero del maestro sembra quanto meno superfluo. Così il pensiero del Banfi può venire interpretato, sotto un aspetto, come una riaffermazione, la sola possibile in senso rigoroso, di Martinetti dopo Gentile; ma l'approdo fu un razionalismo critico, che si poneva al di là della contesa di realismo e di idealismo, e che lo costringeva ad abbandonare la religiosità martinettiana, per iniziare il processo che lo portò coerentemente al marxismo. Per intendere la singolarità di questo esito storico del suo insegnamento, non abbiamo che da riferirci a quello assai diverso degli altri due maestri dell'antipositivismo italiano, il Gentile e il Varisco. Non possiamo infatti parlare di Spirito o di Calogero senza richiamarci a

Gentile, anche se non possono più esser detti gentiliani: non possiamo parlare di Carabellese, di Galli e di Castelli senza richiamarci a Varisco, anche se non possono più esser detti varischiani; per Martinetti non è stato invece così. Gli nocque infine la forma in cui espose il suo pensiero religioso nel libro su *Gesù Cristo e il Cristianesimo*. Cimentarsi su un simile tema voleva dire sottoporsi al giudizio dei filologi e degli storici della religione, e filologo Martinetti certamente non era. La forma espositiva avrebbe dovuto essere del tutto diversa per corrispondere al processo del suo pensiero, quella di un libro sulla « Religione secondo Kant » in cui pure sarebbe stata resa esplicita la visione della storia del cristianesimo che si impone a partire da tale premessa; e che non può affatto essere ricavata, come potrebbe sembrare dal libro, dalla considerazione dei dati storici.

Certo, questa considerazione si imporrebbe qualora la sua filosofia si riducesse, come vuole il giudizio abituale, a una semplice variante del monismo spinoziano, e del conseguente processo di liberazione come annullamento dell'individuo nell'unità divina; alla ricerca di un accordo fra lo spinozismo e il kantismo, che in definitiva non può riuscire ad altro che a un inglobamento del kantismo nello spinozismo. Ma il suo significato è del tutto diverso [48]. Lo riassumerò per brevità, in queste schematiche tesi:

[48] Il punto di partenza obbligato per ogni approfondimento del suo pensiero è la recensione di Giocle Solari al *Martinetti* dello Sciacca in « Rivista di Filosofia », 1946, pp. 80-86, in cui, contro l'interpretazione spinoziana, è detto perfettamente che « egli cercò di ridurre lo Spinoza a sé, allo spirito della sua dottrina, non sé e la sua dottrina a Spinoza »; viene sottolineato l'aspetto dualistico, dal punto di vista religioso, del suo pensiero, e il carattere pluralistico del suo idealismo. Certo più contestabile è un accostamento a Pascal, a cui in realtà Martinetti era totalmente insensibile per il carattere kantiano del suo criticismo. Esso si spiega per lo spirito conciliativo, nel più alto dei sensi, del Solari: per il quale vorrei parlare di un tendenziale « cattolicesimo ecumenico » nel senso della volontà di non escludere alcun momento di verità.

1) Da un punto di vista fenomenologico il suo pensiero ha un'importanza estrema perché fissa con un rigore definitivo l'essenza del dualismo filosofico-religioso, e con ciò quella dell' anticlericalismo inteso come ribellione a ogni conciliazione, conseguente a una volontà di dominio pratico, della religione con la realtà fenomenica.

2) In quanto definitiva chiarificazione della radice filosofica dell'anticlericalismo, ne fornisce il criterio per una sua storia rigorosa. Il processo dell'anticlericalismo è *circolare* perché, partito dall'eresia dualistica, ritorna ad essa, attraverso il processo storico della religione naturale: momento centrale di questo processo, Kant, in cui la religione naturale acquisisce nella forma più coerente il senso di « religione pura », separata da tutte le sue degradazioni storiche, e si separa nell'atto stesso dall'ottimismo.

In questo senso si vede la completa differenza del modo di rapportarsi all'eresia proprio all'ateismo e all'anticlericalismo. L'ateismo, infatti, nella forma marxistica, *incontra* l'eresia chiliastica, ma la trasvaluta in una visione progressiva; l'incontro con l'eresia non è infatti il suo sviluppo logico, ma un segno della verità del marxismo, perché significa la sua conservazione storicistica del cristianesimo [49]. L'anticlericalismo è invece caratterizzato da un processo all'indietro, verso le eresie manichea e catara, che esso non *supera*, ma di cui *mette in luce la filosofia immanente*. Allo storicismo radicale dell'ateismo nella sua forma più piena (la marxistica) si oppone quindi l'antistoricismo radicale dell'anticlericalismo.

3) Questa chiarificazione della filosofia immanente consegue al carattere tipicamente *filosofico* dell'eresia gnostica [50]: che ha il suo punto d partenza nella negazione

[49] Di qui il grande risalto dato dagli scrittori marxisti al pensiero di Lessing come incontro dell'Illuminismo e del gioachinismo.

[50] Cfr. su questo punto il notevolissimo libro di Simone Pètrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris, Gallimard, 1946, che accompagna un'assai ampia ricerca storica su *Le*

della creazione —onde i temi dell'assoluta trascendenza, dell'estraneità divina al mondo, del Dio salvatore e redentore ma non creatore— dunque, implicitamente, del miracolo per salvare la « moralità » di Dio. Secondo la singolare visione storica di Martinetti, la funzione della filosofia moderna starebbe, in ultima analisi, nella *esplicazione dell'implicito nelle eresie di derivazione gnostica.*

4) Da ciò l'antisoprannaturalismo, e quindi l'immediata *identificazione di filosofia e di religione*, dato che la filosofia conserva l'aspetto di appello a una realtà trascendente. Da ciò anche l'impossibilità di una valorizzazione in senso pragmatico delle Chiese visibili, quindi la pienezza dell'anticlericalismo.

5) È ovvio che la critica della Chiesa non può limitarsi da questo punto di vista alla Chiesa cattolica: la cui critica è semplicemente un aspetto della critica dell'ottimismo come volontà di conciliazione con la realtà fenomenica; e poiché religione è pessimismo, questa volontà di conciliazione è essenzialmente materialistica e atea (ciò che l'anticlericalismo filosofico rimprovera alla Chiesa cattolica è il suo dissimulato ateismo). Da ciò pure l'antitesi radicale del pensiero martinettiano all'altra forma in cui, dopo la filosofia classica tedesca, la filosofia si fa religione, a condizione però di portare all'estremo non già l'affermazione della trascendenza del divino, ma l'ateismo, cioè il marxismo. È da notare, al proposito, la simmetria tra questa identificazione immediata di filosofia e di religione, a cui porta, in sensi naturalmente opposti, il prolungamento dell'aspetto *nuovo* dell'hegelismo e dell'aspetto *rivolto al passato* dello schopenhauerismo.

6) Il dualismo di Martinetti rappresenta indubbia-

dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens, Paris, P.U.F., 1947. La Pètrement non cita Martinetti, evidentemente perché non lo conosce. Ma la tipologia del pensiero dualistico che ella traccia si applica alla sua filosofia in maniera perfetta, così da dare la completa prova che è un testo essenziale per l'espressione *insuperabile* del dualismo filosofico-religioso.

mente un caso unico nella storia della filosofia moderna. Per spiegarlo occorre partire dalla frattura dello schopenhauerismo. L'« ateismo religioso » di Schopenhauer si frange nella sua continuazione in due aspetti, la sua rottura avvenendo in termini strettamente simili a quelli del posthegelismo; il problema della ricerca della totale coerenza del pensiero e della vita contro l'aspetto per cui la filosofia di Schopenhauer appariva moralmente disimpegnata; quello per cui egli aveva scritto « essere una strana pretesa il volere che un moralista non raccomandi alcuna virtù che egli non possiede »; o se si vuole, l'aspetto « decadente » e « letterario » che, in ragione di questo disimpegno, assume il suo pensiero. Il momento ateo viene continuato da Nietzsche e congiunto alla sua critica dell'etica, il momento religioso, della religione come pessimismo, trova la sua ultima espressione in Martinetti. Nei pensatori del pessimismo religioso abbiamo infatti la riaffermazione della normatività etica; essa in Martinetti assume la forma dell'aspetto estremo in cui può venire intesa l'interpretazione della filosofia kantiana come itinerario a Dio. In una formula approssimativa possiamo dire che Martinetti ha unito il carattere rivelativo della realtà profonda proprio dell'etica schopenhaueriana e il carattere normativo e razionale dell'etica kantiana, giungendo così ad accentuare il carattere metafisico e religioso di questa e ad accostarla al platonismo. È in questo processo di riconquista del momento etico-religioso del kantismo che deve pure essere inteso il senso preciso che assume per lui il termine di « ragione » [51] ritrovato nella liberazione della filosofia di Schopenhauer dall'irrazionalismo, e di conseguenza dal momento suscettibile di continuare in Nietzsche.

7) Ma qual è la realtà ultima, il Dio che quest'etica

[51] Osserviamo che per ragione Martinetti non intende la *facultas ratiocinandi*, ma « l'intuizione intellettiva, la visione dell'unità in tutti i suoi gradi, la potenza di costruire, in accordo coi princìpi dell'attività logica, una visione unitaria della vita » (*Ragione e Fede*, Einaudi, Torino, 1942, p. 13).

rivela? Si ha qui l'incontro tra Martinetti e Spinoza. Uno Spinoza singolare perché Martinetti nega così l'aspetto naturalistico come quello panlogistico e prehegeliano di Spinoza [52]. Il primo libro dell'*Etica* si trova totalmente sacrificato al quinto. Nell'abbandono di questi due aspetti il pensiero di Spinoza viene totalmente a coincidere con quello di Schopenhauer separato dall'ateismo: il processo di liberazione non è più diretto verso il Nulla [53] ma verso un'unità divina, separata da tutte le immagini antropomorfiche che hanno dato origine al soprannaturalismo. Dal più intransigente dei monismi, il pensiero di Spinoza si rovescia nel più intransigente dei dualismi. Dall'ateismo religioso di Schopenhauer si passa all'anticlericalismo: allo Spinoza nemico delle Chiese perché ebbro di Dio.

8) Dall'estremizzazione dell'antistoricismo deriva l'aspetto di *assoluta definitività* della sua filosofia: tale, che o la si accetta in blocco, per un atto di decisione morale, o la si deve rifiutare radicalmente. Aspetto del resto giustificato perché effettivamente il dualismo filofico-religioso e la figura di filosofo che ne dipende sono state portate da lui alle conseguenze ultime. Ora, non si può non osservare come questa posizione rappresenti anche il rifiuto, come critica delle loro radici, di tutte le linee filosofiche dell' '800 che hanno avuto prolungamento nel nostro secolo [54]. Dalla piena consapevolezza di questo rifiuto deriva del resto la sua suggestività, e la

[52] V. *Introduzione alla metafisica*, Torino, 1904, pp. 360-364.

[53] Cfr. la sua cit. ediz. delle pagine scelte di Schopenhauer, pp. 53-61, ove si presenta il « pensiero di S. come inteso ad affermare, al di là della negazione, qualcosa di positivo, che non può essere designato che attraverso simboli ».

[54] Risulta infatti, da ciò che si è detto, la sua totale opposizione a ogni forma di storicismo (a Marx, risultato della sinistra hegeliana, ossia all'esito ultimo del naturalismo implicito in Hegel; a Croce; ma anche a Dilthey, come relativismo), di esistenzialismo (proceda da Pascal e da Kierkegaard oppure da Nietzsche), di naturalismo, di pragmatismo, di scientismo, di metodologismo. Oltre a che, naturalmente, a tutte le forme del pensiero cattolico, e al rinnovamento

critica del suo orientamento rivolto al passato (identico col fatto che Martinetti sia uno dei rarissimi pensatori in cui non si possano rintracciare dei caratteri che non siano romantici) [55] è priva di portata, dato che, fra i tanti, c'è per lui anche il rifiuto del metro dell'attualità storica.

La vera critica del suo pensiero deve invece concernere la contraddizione insuperabile tra il momento razionalistico-metafisico, che porterebbe alla tesi della morte nel finito, e l'esigenza ineliminabile della salvezza del singolo. Occorrerebbe perciò analizzare tutti i motivi che lo portano così al carattere pluralistico del suo idea-

della teologia protestante. Il suo pessimismo religioso stabilisce poi un abisso tra il suo pensiero e il modernismo di qualsiasi forma, in quanto questo è ricerca di conciliazione tra il pensiero religioso e filosofia della vita e della storia.

Possiamo dire in altro senso che due fondamentali linee del pensiero del '900, l'idealismo e la filosofia dell'esistenza esistono in lui, ma troncati. Tale troncamento essendo correlativo non già a un eclettismo —niente di meno eclettico del suo pensiero— ma al suo dualismo. Ciò in dipendenza di una contraddizione insita in questa posizione, e che dovrebbe appunto essere studiata nella sua filosofia, come la forma più rigorosa che il dualismo abbia mai raggiunto.

[55] Infatti nelle sue lezioni su Hegel (Milano, Bocca, 1943) definisce il suo avversario, per riguardo alla filosofia tedesca del sec. XIX, nella tendenza naturalistica, diretta continuazione del pensiero illuministico, che culmina in Hegel e continua nella sinistra hegeliana per finire al materialismo, da lui combattuta in nome della tendenza idealistica, che, dopo Kant e Fichte, continua nei grandi epigoni dell'idealismo, Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, e si ricongiunge a noi attraverso v. Hartmann, Lotze, Spir.

Al pensiero illuminista caratterizzato dalla riabilitazione della natura umana, dall'idea del progresso, dalla fiducia illimitata nella scienza e nella tecnica, come dominio che verifica l'idea di progresso, dalla ricerca di estendere l'ideale della scienza a tutte le attività umane, dallo sguardo rivolto verso l'avvenire, Martinetti oppone un processo di pensiero rivolto al passato, alla riscoperta di una tradizione perduta, distrutta dall'Inquisizione e dalle potenze mondane: passando perciò da Schopenhauer a Kant, a Spinoza, ai Catari, ai Manichei, agli gnostici, al pensiero orientale; e la scienza tecnica gli appare un « empio conoscere », quando non sia associata alla scienza del bene e del male.

lismo, come alla fede nell'immortalità, intesa come persistenza, anche se trasfigurata e misteriosa, « della nostra personalità migliore e dei nostri affetti più nobili e più cari che ne sono inseparabili », con ripulsa esplicita dell'« annullamento nell'assoluto »; fede nell'immortalità che nella sua prospettiva è assolutamente necessaria, per la dualità radicale di morale e di storia. Cioè il razionalismo metafisico troncato a cui giunge nel separare il momento religioso di Schopenhauer da quello ateistico e irrazionalistico, si trova fatalmente bilanciato da un individualismo che gli è contradditorio. Contraddizione insuperabile che non toglie però l'importanza del suo pensiero, ma gli dà anzi un significato particolare perché esso dimostra l'impossibilità di un rinnovamento religioso che si esprima in « una religione nei limiti della pura ragione », in una fede filosofica nel trascendente, liberata da ogni elemento soprannaturale. E riconduce i termini attuali dell'opposizione ideale a quelli di una filosofia aperta al soprannaturale e di ateismo radicale. O possiamo dire in termini estremamente semplici: l'anticlericalismo è correlativo alla « religione naturale » come opposizione *religiosa* alla chiesa: religione naturale che si evolve nell'abbandonare sempre più il senso di « elemento comune a tutte le religioni » per assumere quello di « religione pura » o « morale ». In Martinetti questa linea raggiunge il punto ultimo di rigore, e insieme la catastrofe [56].

Da quel che si è detto consegue pure che l'uso del termine di « eresia » a proposito della forma più rigorosa di ateismo —il discorso sul marxismo come ultima eresia cristiana è consueto [57]— è privo di senso rigoroso

[56] Per una più ampia caratterizzazione del suo pensiero v. la mia comunicazione alla « Giornata Martinettiana » tenuta all'Università di Torino il 16 novembre 1963, di prossima pubblicazione.

[57] Cfr., ad es., Maritain, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée, 1947, p. 87, e *La Philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960, p. 303. È curioso come già per Maritain e assai più per i tanti che lo seguono e ne esagerano gli asserti, la qualificazione del marxismo

e porta a confusioni inevitabili e pericolose; l'eresia non può non presentarsi che come restaurazione del cristianesimo vero; l'ateismo che come postcristianesimo, successivo alla sua morte storica. L'ateo quindi per il fatto che afferma la morte del cristianesimo trascendente, sia pure, se storicista, nel senso di superamento, non potrà mai accettare di esser detto eretico. Le cose cambiano per il cristiano perché, non potendo accogliere l'idea di un postcristianesimo, dovrà affermare che ogni posizione di pensiero irreligioso si riconduce allo sviluppo dell'eresia. Ma per parlarne a proposito dell'ateismo deve operare una distinzione tra l'eresia di tipo medioevale, come tentativo di restaurazione del cristianesimo primitivo, e un'eresia di tipo rinascimentale (la filosofia di Bruno può essere caratterizzata come la prima eresia di questo tipo) accentuante gli aspetti umanistici e mondani, tale mondanità significando una fondamentale ricomprensione pagana del cristianesimo: l'ateismo si trova al termine di questo dipo di eresia. In questo senso possiamo anche parlare dell'Illuminismo come « eresia della Riforma cattolica » e, accogliendo una tesi brillantemente svolta da Ugo Spirito (nel suo scritto *Rinascimento e Romanticismo*, in appendice a *Machiavelli e Guicciardini*, Roma, 1945 e cfr. anche *La vita come arte*, Firenze,

come « ultima filosofia cristiana » non significhi « condanna » ma « recuperabilità » *in quanto l'eretico « conserva »*. In realtà nel marxismo c'è « conservazione » del messianismo, motivata da ciò che esso è storicismo, dunque posizione che intende conservare quanto nel passato c'è di valido; ma nel processo per cui arriva alla « religione atea » non c'è proprio alcun *residuo* o *fermento* della tradizione giudaico-cristiana: l'ateismo servendo di mediazione tra due concezioni che negano questa tradizione nella sua prima asserzione stessa —l'idea della dialettica, legata alla mortalità del finito e al rovesciamento hegeliano dell'interpretazione del peccato, e l'idea di Rivoluzione—. Interpretare il marxismo, per il carattere « teologico » della filosofia della storia, come trasfigurazione messianica dell'hegelismo, anziché come processo logico che lo porta alla massima consequenziarità, significa a mio giudizio, commettere il massimo dei fraintendimenti, anche se esso si trova autorizzato dal Löwith.

1941, p. 143), parlare del Romanticismo come « Rinascimento dopo la Riforma », tesi esatta, se si limita il senso del Romanticismo alla filosofia classica tedesca e ai suoi prolungamenti; e vedere nel marxismo uno dei punti d'arrivo di questo nuovo rinascimentalismo. Ma non è questo precisamente il senso che molti scrittori cattolici danno alla qualificazione del marxismo come « ultima eresia cristiana... ».

Penso infine non sia inutile aggiungere, dato che si tratta di giudizi che, se raramente vengono oggi espressi in forma esplicita, tuttavia permangono nelle valutazioni che ne conseguono, come sia necessario non confondere l'ateismo con una soprastruttura dell'immoralismo, o all'opposto con una legittima, anche se insufficiente da un punto di vista morale superiore, riabilitazione della vitalità; e come soprattutto sia necessario non confonderlo con la semplice tesi della negazione dell'immortalità dell'anima individuale, perché non gli è affatto specifica. È troppo ovvio infatti che ogni forma di razionalismo metafisico o storicistico, o ogni forma di umanesimo teologico [58] nella sua distinzione così dall'umanesimo teistico come dall'umanesimo ateo, la pronunzia.

3. *Criteri per una storia dell'ateismo.*

Consegue a quanto si è detto che una storia dell'ateismo dovrebbe essere ricompresa in una storia delle filosofie, che sinora manca, in riferimento all'idea che esse si formano della caduta iniziale; in una storia della filosofia perciò strettamente connessa con quella della teologia, e non intesa invece come affatto distinta. Che la considerazione dell'ateismo, in quanto porta l'attenzione sull'atto di fede che è al principio del razionalismo, mette in crisi la visione abituale di un processo storico diretto alla separazione tra filosofia e teologia.

[58] Uso il termine di « umanesimo teologico » per le filosofie della immanenza del divino (Brunschvicg, Croce, Gentile, Carabellese, ecc.).

Il tema avrebbe un'estrema importanza anche per lo studio della filosofia cattolica. Sino a che punto, ad es., l'essenzialismo e l'astrattismo che è stato rimproverato alla Seconda Scolastica, e in cui si deve vedere la ragione della sua sconfitta, non trae le sue origini da un'iniziale e indebita entificazione di quell'astrazione che è lo stato di *pura natura*? Fino a che punto la linea teologi a iniziata da Molina non ha condizionato la filosofia (si intende, nel suo aspetto di pura filosofia) di Suarez? E non è in ragione di questa iniziale entificazione dell'astratto che la critica della Scolastica ha preso l'aspetto di *empirismo* (per quel che riguarda la critica della Scolastica, è empirista lo stesso cartesianismo, anche se intenda, dopo l'accettazione di questa critica, superare l'empirismo)? L'idea della filosofia autonoma non ha le sue radici nella teologia dello stato di pura natura?

Queste considerazioni trovano la loro immediata conferma se si porta l'attenzione alla più ampia storia dell'ateismo che sinora sia stata scritta, la voluminosissima opera di Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte in Abendland* (Stuttgart und Berlin, 1922, 4 voll.), che si riduce, di fatto, a un semplice ammasso di materiali. Nella prefazione, datata marzo 1920, il M. esponendo lo scopo della sua opera, scrive: « Affinché il lettore non abbia ad attendere l'ultimo paragrafo per conoscere il fine ultimo di questa opera, esporrò subito il mio credo. Vorrei condurre coloro che hanno fiducia in me ad una chiara e fredda altezza, guardando dalla quale tutti i dogmi appaiano come costruzioni umane storicamente prodottesi e storicamente destinate a tramontare... ad un'altezza guardando dalla quale, fede e superstizione sono concetti equivalenti. Ciò che io cerco di offrire... è una mistica atea... Era da scriversi una " Kultur-Geschichte " dell'Occidente dal punto di vista della liberazione religiosa... Invece di " Occidente " avrei anche potuto dire " cristianità ", l'insieme cioè dei popoli occidentali dell'Europa, in quanto essi sia per pensiero che per vita, formano un tutto. A questa cristia-

nità apparteniamo tutti noi, senza riferimento all'appartenenza o meno a una Chiesa, in forza della tradizione e della lingua. L'oggetto della lotta, l'idea di Dio, non è mai per me il Dio teologico di una confessione cristiana, ma sempre il Dio etnografico della "cristianità intera,,... Le scienze dello spirito vorrebbero oggi ipocritamente instaurare nuovi rapporti con la teologia, ma le scienze naturali sono già da molto tempo fuori dalla Chiesa e la poesia è generalmente atea, anche là dove tenta di far rivivere i morti simboli del teismo». Dunque la storia dell'ateismo si cangia per il Mauthner in una generalissima storia del libero pensiero in cui compaiono i personaggi più diversi: il primo volume va infatti dalle eresie pelagiana e manichea ai «sociniani in Polonia»; riuniti naturalmente secondo un ordine puramente formale. In ragione di ciò il materiale gli si fa estremamente vasto, tale da non poterlo dominare, né conoscere per informazione diretta: dunque un materiale di cui non ci si può fidare, essendo, per sua stessa confessione (Introd., p. VI), di seconda mano. Quanto a Marx, gli vengono dedicate, in tanta abbondanza, soltanto le pagine 112-114 del quarto volume. Si direbbe che il risultato di quest'opera è soltanto la stanchezza che alla fine vince lo stesso autore, sì da fargli dichiarare (Nachwort, IV vol., p. 448) di rinunciare in ragione di essa all'eliminazione di alcuni difetti. Il punto di vista generale da cui l'opera è condotta è quello, abbastanza confuso, di una sorta di nietzscheanismo scientista, preludente in una certa maniera a temi del nuovo positivismo [59].

4. *Dal concetto di ateismo alla storia della filosofia come problema.*

Dunque, si è detto, criterio di verità di tutte le forme ateistiche, la fine storica delle religioni trascendenti,

[59] Alquanto più corretto e assai utile è il libro cattolico di G. Siegmund, *Der Kampf um Gott*, Berlin, Morus-Verlag, 2ª ed., 1960.

incapaci di guidare nelle scelte reali imposte dalla storia. Già in questa priorità dell'argomento storico si vede la loro superiorità, al momento attuale, sulle altre filosofie di tipo laico (intendo qui, per brevità, come laica ogni filosofia chiusa al soprannaturale). Cioè, caratteristica del momento attuale, è che esso verifica la superiorità coerenziale della forma di razionalismo di tipo ateo sulla forma metafisica dell'immanenza del divino. Il cammino della filosofia del '900 sembra dunque configurarsi come successiva scomparsa della religione filosofica in senso trascendente, e della religiosità dell'immanenza del divino: e con ciò sembra porre innanzi a un'antitesi radicale. Per ora, bisogna pur dirlo, l'ateismo continua a essere all'attacco. Che cosa vuol dire « all'attacco »? Questo: che già con la prima guerra mondiale, cominciata sotto il segno dell'idealista e teista laico Mazzini e terminata con una vittoria del suo irreducibile avversario Marx, l'ateismo sembra aver trionfato; *la storia morale del secondo dopoguerra sembra esser quella della progressiva consapevolezza di questa vittoria.*

Ma torniamo all'argomento essenziale, al processo che deve portarci a ravvisare nella storia della filosofia la questione filosofica prima. Dopo la critica neopositivistica delle evidenze [60] e dopo gli storicismi, l'unico criterio di verità del pensiero laico si riduce a quello secondo cui un'irreversibile processo della storia (in qualsiasi modo lo si designi), rende impossibile parlare oggi in termini di trascendenza religiosa. Correlativamente il termine di « moderno » assume un significato assiologico: essere in pari con la filosofia moderna significa sforzarsi di realizzare un umanismo non suscettibile di rovesciarsi in *naturalismo* (e dunque negli ultimi suoi sviluppi in *scetticismo* e in *decadentismo*) né in forme più o meno larvate di ritorno al pensiero trascendente. Significato as-

Si deve tuttavia dire che, pur contenendo varie acute osservazioni, è un libro di seria divulgazione, più che strettamente scientifico.

[60] Insuperata per rigore la trattazione di Ludovico Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino, Chiantore, 1945.

siologico che assume anche il carattere di normatività morale: l'unica moralità vista nell'essere in pari col corso della storia (di nuovo, il momento morale proprio dell'ateismo). Lo statuto delle deviazioni e delle critiche è stato accuratamente fissato. Le filosofie della trascendenza possono oggi assumere la forma di filosofie accademiche, ma in questo caso manifestano la loro inferiorità nell'infecondità rispetto ai giudizi storici, a cui una vera filosofia deve dar luogo; alla filosofia sostituiscono in breve la retorica, che comincerebbe oggi col discorso centrato sui *valori*; e, di fatto, è innegabile che nella tecnica dell'evasione dei problemi concreti, molta parte del pensiero cattolico abbia raggiunto una perfezione insuperabile, così da far sorgere il dubbio se la « filosofia cristiana » non si definisca oggi... proprio per questa tecnica. O sono forme pratiche di difesa di un'istituzione, dunque considerabili soltanto a partire dalla natura di questa, e, per quel che riguarda il loro divenire, dalla sua politica: è il giudizio corrente laico sul pensiero cattolico che si mantiene rigidamente nella ortodossia, dalla Controriforma in poi. Ma oggi, le arguzie sulla forma del « trattato scolastico » e sulle « evidenze da collegio » hanno messo queste forme fuori giuoco. O sono forme di decadentismo catastrofico e irrazionalista, in cui si esprime lo stato d'animo successivo al crollo delle speranze pratiche del pensiero reazionario, sono, cioè, la forma attuale delle reazionarie « profezie del passato »: il riconoscimento di un mondo presente privo di Dio coincide con la dichiarazione del non senso dei progetti umani (cioé il significato dell'ateismo viene rovesciato), ma, d'altra parte, non è l'idea di Dio che porta alla svalutazione del mondo presente, ma la semplice nostalgia religiosa e così, in forma dissimulata, la verità dell'ateismo viene riconosciuta. La raffinatezza formale a cui talvolta giungono non riesce a illudere sul loro contenuto non religioso. O, infine, quando vogliono raggiungere la concretezza storica nella forma di giudizi morali, politici ed estetici adeguati, incorrono

necessariamente nel modernismo, che può anche essere una forma di transizione pacifica dalla vecchia alla nuova visione del mondo. Che queste quattro forme esistano, è innegabile: che siano le sole possibili, è il giudizio del pensiero laico, che mettiamo in contestazione.

Possiamo chiamare questa figura la *soluzione storicistica* del problema del punto di partenza della filosofia. Già la sua accettazione significa il passaggio dall'idealismo allo storicismo: e sul piano dello storicismo, lo si chiarirà tra poco, è l'ateismo a vincere. Constatiamo però che di fatto questa soluzione storicistica è stata praticata da tutte le filosofie del nostro secolo, meno che dalla filosofia religiosa dell'esistenza, che ha in questo uno dei principali suoi tratti originali. Tutte le altre si sono formate *all'interno* di un orizzonte storico già precostituito, ereditato dall' '800. Troviamo l'avvertimento preciso di questa situazione nella critica che, or sono 36 anni, oppose Gabriel Marcel a Léon Brunschvicg: « credo di comprendere che per lui uno spirito che riflette liberamente si trova... posto oggi in condizioni che non gli permettono più, senza una regressione razionalmente ingiustificabile, di sottoscrivere a un'affermazione del soprannaturale. Insisto su questo termine di regressione. C'è sicuramente in questo dominio, per Brunschvicg, una specie di acquisto spirituale definitivo, qualche cosa su cui non c'è più da tornare: sarebbe, insomma, l'equivalente di ciò che si produce nelle scienze della natura, in cui si può ammettere, con leggere riserve, che esiste un acquisto di questo genere, un divenire irreversibile in diritto o irrevocabile. Ora io sarei portato a sostenere che lo spirito metafisico si definisce precisamente per una messa in questione massiccia, dunque per un rifiuto di riconoscere questo irreversibile, questo irrevocabile, nel dominio che è il suo. Delle formule tali che « non si può più ammettere oggi », « è ormai impossibile » mi sembrano perdere ogni possibilità di applicazione là dove si tratta di quell'apprezzamento globale che è malgrado tutto al cuore di ogni metafisica ». Ora il punto

di vista del Marcel si fonda sull'idea che « non c'è problema religioso che per l'individualità che si afferma insieme come reale, in quanto desiderante e sofferente, e al tempo stesso come finita, come dipendente, vale a dire come *una* monade » contro l'identificazione del Brunschvicg tra spiritualità e mentalità scientifica (« dal punto di vista della filosofia occidentale, lo sforzo propriamente religioso consisterà dunque nel mantenere sino in fondo, in tutti i processi della coscienza umana, quell'attitudine di intero distacco dalla propria persona, di intera devozione all'idea, che è l'ascesi propria allo scienziato » [61]).

L'obbiezione del Marcel contiene tre punti di eccezionale importanza:

1) ogni posizione immanentistica è legata sempre all'argomento dell' « ormai non è più possibile ».

2) C'è una connessione necessaria tra questo argomento e la negazione dell'individualità (se mai, all'individualità del singolo, si sostituirà l'individualità dell'opera).

3) La riaffermazione della metafisica è così legata al problema del riconoscimento effettivo dell'individualità del singolo (il che implica l'abbandono della tesi, tipica dei metafisici del vecchio tipo, del punto di partenza obbligato e necessario della filosofia cercato in una evidenza prima). E alla critica dell'« ormai non è più possibile » e quindi della visione della storia della filosofia come processo di laicizzazione. Detto questo, pare si sia autorizzati a vedere nella critica del dommatismo del « moderno » il problema filosofico che oggi si pone come primo.

Occorre aggiungere, però:

4) che si trattava nella replica di Marcel a Brunschvicg di una vittoria che oggi ci sembra singolarmente

[61] *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 24 marzo 1928, seduta dedicata alla « Querelle de l'Athéisme ». Le frasi cit. del Marcel sono a p. 81; quelle del Brunschvicg a p. 79. Nel 1927 erano usciti il *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* del Brunschvicg e il *Journal métaphysique* del Marcel.

facile, anche se allora non era certamente tale. Il neocriticismo del Brunschvicg traeva la sua apparente forza dalla critica del realismo gnoseologico, cioè dalla confusione del problema del realismo con la sua versione gnoseologica: e la sua storia del « progresso della coscienza » si presentava come quella della continua vittoria di un idealismo legato alla scienza contro la falsa metafisica dipendente dalla mentalità realistica, e perciò congiunta con le superstizioni e i miti del volgo. Era l'illustrazione storica della sua filosofia. In realtà, il dualismo era da lui solo verbalmente negato, ma effettivamente presupposto; un dualismo, naturalmente, di tipo illuministico, del tutto diverso da quello, di cui si è parlato, romantico ed esplicito, di Martinetti. La vera decisiva critica gli fu mossa, in quella stessa seduta della « Societé française de philosophie », dal Gilson [62].

5) Si intende quindi come il problema della critica del dommatismo del « moderno » non dovesse apparire al Marcel così decisivo, come sembra oggi a me. La rivendicazione dell'individualità faceva, in fondo, tutt'uno per lui, con l'affermazione della *discontinuità* della storia della filosofia. Io invece penso si debba parlare di continuità all'interno di essenze; e ho già detto della necessità del

[62] Il Gilson (id., pp. 57-58) aveva giustamente messo in luce un dualismo non superato al fondo del pensiero del Brunschvicg. Perché, benché questi parlasse di potenza creatrice dello Spirito, e talvolta desse l'impressione che per lui fosse il pensiero a conferire l'essere all'universo pensato ed a generare l'esistenza della natura, tuttavia, in quanto storico, parlava dell'attività del pensiero che coordina all'infinito i movimenti delle cose e gli eventi della vita, di tappe che il pensiero percorre nella costruzione della scienza, di ostacoli che esso vince, di una mentalità realistica che continuamente si oppone al suo progresso ecc. Ammetteva cioè di fatto l'esistenza di cose esistenti a parte dello spirito che le coordina. Dato questo, come poteva essere evitata la domanda « perché qualcosa piuttosto che nulla » propria della metafisica tomista, ma condivisa dall'esistenzialismo allora nascente? Onde il declino dopo il '30 della sua fortuna. In relazione a quel che si dirà più oltre appare chiaro come tra la sua incapacità di intendere così il pensiero rivoluzionario come la filosofia medievale ci sia una connessione necessaria.

passaggio all'interno del razionalismo dalla posizione del divino immanente a quella dell'ateismo.

6) Senza l'idea dell'irreversibilità del processo storico così lo storicismo, come il nuovo positivismo, come il marxismo, sono perciò del tutto impensabili. Si provi infatti a rendere « aperto » fin che si vuole il marxismo, ma non si potrà mai eliminare l'idea dell'irreversibilità del processo dalla società feudale alla società borghese e da questa alla società proletaria, e della successione delle visioni filosofiche corrispondenti; e parimenti per lo storicismo, l'irreversibilità del processo dal pensiero mitico (verità rivelata) al pensiero metafisico, e poi al pensiero storico; e così via. Di modo che si stabilisce un'analogia tra il pensatore cristiano medioevale e il pensatore laico di oggi. Quegli partiva dalla Storia Sacra considerata come indubitabile [63]; questi parte dalla storia profana e dall'asserto che dall'epoca della nuova Scienza in poi si è costituito un mondo, che assurge alla dignità di fatto filosofico perché non può trovare giustificazione e consapevolezza, che in filosofie che congedino radicalmente il soprannaturale, pur intendendo la novità del cristianesimo rispetto al pensiero antico e pur mantenendo, se si vuol dir così, l'antropologia cristiana, ma interamente laicizzata. Ne sarebbero prove il fallimento di ogni tentativo di restaurazione cattolica, dalla Controriforma a quella del secolo XIX.

7) Di più, questa irreversibilità, nel modo in cui si trova affermata dalle forme recenti di razionalismo non è affatto quella costruzione di genealogie che poteva venire organizzata *soltanto* a partire da una filosofia che pensasse se stessa come « definitiva » —e correlativamente una filosofia pensata come definitiva non poteva dar luogo che a una storia intesa come costruzione di genealogie—. Essa invece viene vista come risultato della

[63] Cfr. in A. Dempf, *Sacrum Imperium*, trad. it., Milano, Principato, pp. 190-191, la perfetta definizione dell'atteggiamento del pensatore medievale nei riguardi della storia.

considerazione delle filosofie nella loro precisa storicità; al limite, il marxismo, inglobante la storia della filosofia nella generale storia economica, sociale e politica (inglobamento che non è semplice « riduzione »), pretende appunto di rendere pieno conto dell'« umanità » delle filosofie. L'obbiezione del Marcel sembra perdere significato rispetto alla storiografia dell'ateismo positivo nei limiti in cui questa non confonde affatto, alla maniera del Brunschvicg, la critica dell'individualismo con « l'ascesi dello scienziato ».

Posto questo, risulta legittimo definire la domanda filosofica prima per il pensiero filosofico di oggi, in questi termini: è vero che la filosofia moderna non può essere pensata altrimenti che come un processo verso un totale immanentismo, che non può non prendere la forma di radicale ateismo? Oppure la filosofia moderna non può essere caratterizzata che *problematicamente* dall'insorgere del problema dell'ateismo, in modo che la sua soluzione resta del tutto impregiudicata da una continuità che si trova soltanto nella linea del razionalismo e in quella della forma di empirismo che ne accetta il presupposto? Cioè, ed è la stessa domanda: è vero che in ogni filosofo, da Cartesio in poi, il motivo fecondo, suscettibile cioè di stabilire una continuità critica, è quello laico; il resto, nei filosofi che si professano cristiani in senso trascendente, riducendosi a compromesso che, per il suo carattere pratico, non è filosofia?

A questo asserto si possono muovere tre obbiezioni [64]:

[64] Lo studio degli schermi protettivi per evitare questo problema meriterebbe un capitolo a sé. L'esempio tipico dovrebbe essere cercato in Croce: che per un verso (*La Storia*, 1938, p. 297, della 4ª ed., 1943) si oppone alla « partizione per epoche cronologiche » in nome delle sue « origini pratiche e dell'uso empirico », ma per altro verso costruisce, ad es., la *Storia d'Europa nel secolo XIX* sul fondamento della laicità della filosofia moderna in contrapposizione alla trascendente filosofia medioevale; in breve, sull'accettazione del tutto dogmatica di un orizzonte storico che è... tratto comune della filosofia della storia dell'Ottocento; tanto che a conclusione del primo capitolo su *La Religione della Libertà*, rievoca, facendolo proprio, lo schema

la prima, che il periodizzamento storico è un puro schema empirico, relativo sempre al punto di vista di chi periodizza. La sua formazione obbedisce a criteri di convenienza pratica: non è del tutto ridicolo porre la problematizzazione di una finzione didatticamente utile a questione filosofica prima?

La seconda: questi poco più di tre secoli in cui sarebbe visibile il processo irreversibile non possono aver rappresentato un'epoca di crisi? E il giudizio sulla crisi e sul progresso, da chi può essere pronunziato se non da una filosofia che si costituisca e sia valida indipendentemente dalla considerazione della storia della filosofia?

La terza: col porre la problematizzazione della storia della filosofia come domanda che si presenta oggi filosoficamente prima, non si nega l'eternità dei problemi me-

gioachimita. Quanta filosofia della storia in chi si presentò come il teorico rigoroso dello storicismo, in quanto posizione antitetica alla filosofia della storia! (per l'influenza dello schema gioachimita sulla formazione della filosofia della storia, e sul riferimento a Gioachino già in Lessing, nonché sull'influenza che ha avuto la sua opera nel diffonderlo cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, 1949, pp. 208-212, nonché, per l'incontro di Lessing col gioachimismo, W. Nigg, *Il regno eterno*, trad. it., Milano, I.E.I., 1947, p. 321 sgg.). Non si comprenderebbe l'asprezza della polemica di Croce contro Toffanin se non avesse visto minacciata dalla tesi che questi sostiene sull'Umanesimo la sua interpretazione di Vico, punto necessario d'incontro tra la sua filosofia e la sua storia, o anzi libro storico che è, singolarmente, un capitolo necessario della sua filosofia. Croce perde letteralmente le staffe quando vede minacciato l'orizzonte storico sul corso del pensiero, entro il quale, *non problematizzato*, la sua filosofia si è costituita, e la cui problematizzazione esigerebbe una sua revisione totale.

Invece l'importanza dell'analisi del concetto di « moderno » è stata sottolineata da Husserl (*La crisi delle scienze europee*, trad. it., Milano, 1961, p. 44). Quest'analisi è stata condotta da Franco Lombardi (*Nascita della filosofia moderna*, Asti, 1953), in una forma che è naturalmente molto diversa dalla mia, ma con identità problematica (il continuo riferimento a quella che io chiamo attualità storica) e con suggestioni, sia pure a pensare per antitesi, di estrema importanza. Un raffronto sarebbe indispensabile, ma non posso che rinviarlo a un momento successivo all'esposizione sintetica della mia prospettiva, quale è contenuta in questo libro.

tafisici, e si indulge allo storicismo, come se tra dimensione storica e dimensione della trascendenza non vi fosse contraddizione?

Per quel che riguarda la prima, ho semplicemente da rinviare alle pagine 402-407, a cui annetto un'importanza assolutamente fondamentale. Ho cercato di dimostrarvi l'imprescindibilità della figura dell'« inizio cartesiano », nel preciso senso che là ho definito, per la costruzione di una qualsiasi possibile storia della filosofia moderna; e come, per converso, la natura del pensiero cartesiano costringa a parlare di un periodo nuovo della storia della filosofia, in quanto non è possibile intenderlo come sviluppo di posizioni di pensiero precedenti. Di conseguenza, per ragione del riferimento necessario di ogni filosofia successiva e della *sua particolare natura*, l'eccezionale importanza che assume il problema della distinzione tra il momento religioso e il momento laico della sua filosofia, e della definizione in quale di essi si deve vedere il momento critico.

Per la seconda, il significato della mia risposta si chiarirà più oltre, quando sarà raggiunta la dimostrazione del carattere di assoluta novità della storia contemporanea, in quanto essa è *storia filosofica*. Per ora mi limiterò a osservare come la visione marxista dell'irreversibilità storica porti a una critica delle posizioni che riducono il mondo moderno a crisi catastrofica, di cui non si può negare l'apparenza suasiva. Il loro errore si manifesterebbe nell'impossibilità di stabilire una coerenza del pensiero e della vita. Perché la condanna radicale del mondo moderno non può non cercare, per essere coerente, la sua espressione politica. Ora, in questa espressione politica, non ha potuto raggiungere la realtà storica che nella forma del fascismo —inteso come termine unificante le sue tre tappe, Action française, fascismo italiano, nazismo, in un processo di continuità di cui si tratterà di definire il tipo— in una forma dunque misurata filosoficamente, nel suo esito ultimo, dal tipo irrazionalistico dell'ateismo, cioé dal nichilismo, e, dal

punto di vista sociale, esprimente la forma borghese della reazione, in cui la posizione precedente del pensiero reazionario, antiborghese in ragione della sua condanna radicale, si trova convogliata. Così che la condanna del « nichilismo del mondo moderno » si sarebbe tradotta necessariamente, in ragione di quella diversità di una realtà storica che essa vuol disconoscere, nel concorso a una posizione che dà luogo alla più assoluta delle forme di nichilismo [65]! Non c'è, per chi parte da questa condanna o ancora vuol ripeterla, che un'alternativa: la dichiarazione che la catastroficità è irreparabile, e non oltrepassabile praticamente: ma allora il risultato sarà una forma di passività assoluta, che non può tradursi, nella pratica, che nel dir di sì a qualunque cosa e a chiunque; che si connette a un'aspirazione, a un « Dio venturo », che resta però assolutamente senza forma, che dunque è il nulla, o la nostalgia di un « Dio passato » non restaurabile; in ogni caso a quella *contraddittoria* condanna atea dell'ateismo, che abbiamo già visto essere stata determinata dal pensiero laico come la forma decadente tra le possibilità rimaste al pensiero religioso.

Quale sia la portata di questa critica verrà discusso più avanti. Cominciamo però con l'osservare che chi la formula non può che riportarsi a una visione della storia, che si presenta come superiore in quanto permette la coerenza del pensiero e della vita: data quindi la condizionalità di questa critica a una visione della storia e

[65] È da questo p.d.v. che sarebbe interessante studiare la posizione del pensiero controrivoluzionario cattolico nei riguardi delle forme del pensiero controrivoluzionario che hanno agito nel nostro secolo: le simpatie che la maggior parte degli intellettuali cattolici francesi (Maritain, gran parte dei filosofi tomisti, Bernanos, ecc.) ebbero per L'Action Française sino alla sua condanna; l'atteggiamento della cultura cattolica italiana nel riguardo del fascismo; né si può dimenticare l'adesione al nazismo, sia pure visto in un modo particolare, del maggiore discepolo che Donoso Cortès abbia avuto nel nostro secolo, Carl Schmitt. E, d'altra parte, come Maritain si distacca dal pensiero medioevalista reazionario, se non per il riconoscimento della « diversità della situazione storica »?

dato che, di fatto, pensare filosoficamente è sempre rispondere a un avversario storico, sembra indubbio che il determinare il problema oggi teoreticamente primo nei termini che ho detto, non ha nulla di paradossale.

Per quel che concerne la terza obbiezione, mi sembra di dover rispondere che il pensare in rapporto all'attualità storica non è negare l'eternità dei problemi metafisici, ma riconoscerla nel loro senso vero. Perché l'esclusione del tema del progresso, così nel suo senso scientista come in quello storicista, è certamente ciò che caratterizza il pensiero metafisico, e fonda la distinzione tra metafisica e scienza: ma perché quest'esclusione sia valida occorre pure che si tolga al pensiero metafisico quella immobilizzazione in formule, per cui esso è suscettibile di apparire come immagine alienata di una certa situazione storica; occorre che anche per il pensiero metafisico sia valido un certo concetto di progresso non esprimibile altrimenti che come « esplicazione del virtuale ». L'esclusione del progresso e dello storicismo non può avere altro senso se non quello dell'asserzione che il « problema metafisico è quello che nessun altro può aver risolto per me » e che quindi mi si presenta in termini sempre nuovi, in ragione della novità della situazione storica. Non ho davanti a me una sorta di elenco di problemi già risolti, che possano venire raccolti in un trattato: è al contrario nel processo personale di soluzione del problema metafisico, che riconosco nella mia tesi l'esplicazione di una « virtualità » di un'affermazione già sostenuta in passato; ed è proprio in questa « esplicazione di una sua virtualità » che la tesi metafisica mi diventa « evidente », liberandosi dalla sempre contingente forma che aveva assunto nelle sue formulazioni storiche [66]. Anziché procedere da un larvato rifiuto del-

[66] Questo punto, che è storicamente il problema di Newman, ha una importanza essenziale per la definizione del concetto di liberalismo. Mi sia lecito fermarmi qui un momento sul ricordo dell'indimenticabile Felice Balbo, perché il problema, come egli diceva, della distinzione tra la « forma » e la « formula » gli appariva essenziale

l'eterno, il riconoscimento della situazione storica è motivato dall'esigenza di non confondere l'eterno col tempo.

5. *Visioni della storia e idea di Rivoluzione.*

Ho trattato nel V saggio, pp. 359-366, dell'idea di Rivoluzione, come categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico al cui termine troviamo la radicalizzazione massima dell'ateismo unita a un materialismo che non si riduce affatto a genere, o a sviluppo, del materialismo naturalistico. È ora da osservare come le grandi visioni della storia si siano formate nella prima metà dell' '800 *in relazione al problema storico della comprensione della rivoluzione francese*, ossia al problema di una civiltà post-cristiana [67]. Ricordiamo le essenziali, l'hegeliana, la marxista, la sansimoniana-comtiana, quella propria alla restaurazione cattolica, possiamo dire da De Maistre e Bonald a Leone XIII (v. pp. 399-401). È nell'opposizione a queste che si formano infatti le altre.

per il pensiero cattolico contemporaneo. Di qui la sua ammirazione per il libro del teologo spagnuolo Marin-Sola sull'evoluzione omogenea del dogma cattolico (1924), che rappresenta infatti, con l'illustrazione del concetto di virtualità, il punto d'incontro tra newmanismo e tomismo.

[67] Cfr. per questo punto il numero dedicato a *La Révolution française et la pensée moderne* dalla « Revue philosophique », 1939, e ivi soprattutto gli articoli di H. Gouhier su Comte (è la meditazione del fatto della rivoluzione francese che permette il passaggio dal prepositivismo, il cui inizio si può datare dal *Discours préliminaire à l'Encyclopedie* di d'Alembert, al positivismo; e cfr. la 57ª lezione del *Cours de philosophie positive*) e di J. Hyppolite su Hegel (del quale cfr. pure le pp. 438 sgg. di *Genèse et structure de la Phénoménologie*, Paris, Aubier, 1946; cfr. altresì Lukàcs, *Il giovane Hegel*, trad. it., Torino, Einaudi, 1960, in cui i riferimenti alla rivoluzione francese sono continui; e la letteratura recente sull'importanza della riflessione sulla Rivoluzione francese nella formazione del pensiero di Hegel è straordinariamente ampia); quanto a Marx e a De Maistre, le cose sono troppo chiare; per la presenza dello schema maistriano-bonaldiano agli inizi del neotomismo, cfr. la n. 22 del saggio VI.

Tra esse: 1) la linea controrivoluzionaria entro quel Rinascimento dopo la Riforma che è il pensiero classico tedesco. Il ritorno controrivoluzionario non è più pensato come ritorno allo spirito del Medioevo, ma all'Oriente e alla Grecia « tragica » o comunque presocratica: da Schopenhauer a Nietzsche ad Heidegger: mi pare si possa dire che in Scheler questa linea si combina, attraverso un prolungamento del Nietzsche anzitutto antimarxista, con la controrivoluzionaria cattolica. 2) Sempre in opposizione al processo verso l'hegelismo, la linea controrivoluzionaria del pensiero cattolico tedesco che ha inizio in F. v. Baader; mirante a liberare i risultati del pensiero romantico tedesco dagli aspetti panteistici o atei o rivoluzionari, così da intendere il romanticismo come filosofia della Restaurazione, conferendo a questa un carattere religioso, anzi espressamente mistico, nell'idea che solo come tradizionalismo il romanticismo riesca a realizzarsi nella sua totale opposizione all'illuminismo; che si trova indotta al passaggio da Jacobi a Saint-Martin e da Saint-Martin a un Böhme svolto in senso cattolico; linea che meriterebbe di essere indagata più di quel che sinora sia stato fatto per gli elementi originalissimi che contiene e per la funzione determinante che continua ad avere su molta parte del pensiero cattolico tedesco, anche recentissimo. 3) La linea dello Schelling antiHegel che, dopo avere anch'essa incontrato Böhme e costeggiato Baader, prosegue nella linea più importante, prima del marxismo, della filosofia russa, quella solovieviana (tappe: incontro con Dostoievski, posizione del problema Dostoievski-Nietzsche, rottura con Schelling, formazione della filosofia dell'emigrazione russa, inizio della filosofia dell'esistenza); e che nello svizzero Secrétan, antitesi in qualche maniera di Feuerbach, incontra in un modo nuovo Cartesio dopo Schelling, scoprendo l'importanza capitale del tema cartesiano della libertà divina, ed enuncia il programma di una riscoperta della filosofia francese dopo la filosofia tedesca. 4) È contro la filosofia della storia sansimoniana e comtiana che si forma la

linea del Renouvier. 5) In una posizione che in qualche modo è parallela alla linea che porta al neotomismo [68], si forma quella della filosofia francese dell'azione che si richiama a un Leibniz separato da ciò che continua nella filosofia tedesca e che in questo si trova condotta a un Pascal antigiansenista e opposto insieme a Cartesio; e che riscopre la tradizione anzitutto in un agostinismo, che prima fu opposto radicalmente al tomismo (Laberthonnière) e poi invece conciliato col tomismo in una sua interpretazione particolare (ultimo Blondel); che comunque si oppone al neotomismo, nel suo significato più consueto, come filosofia dell'interiorità a cosmologismo, come pensiero di una teodicea agonistica anziché giustificativa, come rifiuto dell'« antimoderno » in quanto si imparenta con la tradizione del pensiero cattolico francese del '600 per ciò che è ricerca di una filosofia cristiana per essenza e non per accidente. 6) La linea neocriticista che originariamente muove dalla critica del materialismo in cui era sboccata una direzione, che traeva le sue origini dalla critica posthegeliana della religione; e che nel suo punto ultimo è portata all'estensione della critica kantiana della metafisica a quella della filosofia della storia in una forma di storicismo che si ispira a Kant piuttosto che a Hegel (di qui la differenza e l'irreducibilità dello storicismo che ha inizio con Dilthey rispetto a quello crociano). 7) La linea protestante pura che, muovendo dall'antitesi anziché dalla vicinanza di Rinascimento e di Riforma, si richiama allo spirito originario di questa contro la filosofia moderna intrisa di pelagianismo (Barth).

Che le prime tre siano state pensate nella forma *ottocentesca* della filosofia della storia (che non esaurisce affatto, come si vedrà, il senso della filosofia della storia), cioè nella prospettiva di un *fine ultimo* che deve *necessa-*

[68] È del 1870 il libro dell'Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, che manifesta la rottura con l'ontologismo malebranchiano, in nome della critica leibniziana.

riamente realizzarsi —ciò in conseguenza, essenzialmente, dell'idea della definitività del sistema— e che per questo carattere incontrino, laicizzandola, la teologia della storia, è un problema relativamente secondario, rispetto alla questione della loro origine nella ricerca della comprensione del fatto rivoluzionario. Certamente si può dire che le visioni ordinarie della storia si sono formate in una prospettiva teologica, nel senso che l'idea di Rivoluzione è una risposta al tema della caduta (v. V saggio). Ma ciò può significare non il fatto che siano trascrizioni laiche di uno schema biblico, ma *piuttosto quello della ineliminabilità del tema teologico e dell'impossibilità di un pensiero realmente affrancato del tutto dalla teologia.*

Se, dunque, le visioni ordinarie della storia sono sorte in relazione al problema di comprendere e situare la rivoluzione francese, non è naturale pensare che dalla ricerca imposta ad ognuno dalla situazione storica *della comprensione di una nuova rivoluzione*, esprimente la pienezza della idea rivoluzionaria, non si sia condotti alla loro critica? La questione dovrebbe qui concernere le ragioni per cui questa domanda, come problema fondamentale della filosofia contemporanea, abbia tanto tardato a farsi luce, e incontri ancora tante resistenze. La spiegazione è in realtà assai facile: la domanda dovrebbe chiaramente essere proposta in primo luogo dal pensiero cattolico, sia perché, a differenza del pensiero protestante, esso riconosce la legittimità della filosofia della storia, sia perché questo processo critico porta in ultima analisi a un rinnovamento in senso positivo dell'interpretazione della Riforma cattolica, sia perché riporta l'attenzione sul pensiero cattolico del '600, sia perché il protestantesimo ha contribuito alla definizione del periodizzamento storico classico, e si trova oggi, dopo un'interpretazione protestante della filosofia tedesca moderna e un adattamento a esso della sua teologia, costretto a ripiegare sulle posizioni dell'antimoderno, anche se questo si distingue radicalmente dall'antimoderno cattolico, per la stretta connessione in quest'ultimo tra teologia e politi-

ca e la dissociazione nell'antimoderno protestante. Molti « sia », dunque: ma il pensiero cattolico si trova impotente ad affrontarli, finché rimane in quelle quattro posizioni *esattamente definite dal pensiero laico.*

6. *Verso la critica della visione ordinaria della storia della filosofia.*

Non può sfuggire a nessuno l'importanza estrema del problema che ho proposto, né il fatto che sino a oggi non sia stato oggetto di un approfondimento. Ma in che senso si può dire che sia proprio *il problema della situazione dell'ateismo nella storia della filosofia* a far revocare in dubbio l'ordinaria visione del pensiero moderno come processo di secolarizzazione?

Tale visione si pone come indiscutibile in una concezione idealistico-immanentistica. Perché essa *deve* ridurre l'ateismo a materialismo naturalistico e criticarlo quindi come forma dogmatica e ingenua di realismo; presupposto realistico che è pure quello della religione, in quanto religione trascendente e soprannaturale. Ma allora, per un verso, si deve escludere dalla considerazione l'ateismo libertino ridotto a fatto pratico; dall'altro, l'ateismo marxista e il nietzscheano. Ne consegue che l'avversario primo di Cartesio viene visto nella Scolastica, non nella dissoluzione del rinascimentalismo; in questa contrapposizione, l'accento, nei riguardi di Cartesio, cade sul *cogito* o sulla matematizzazione della fisica, il processo delle *Meditazioni* essendo visto come l'elenco delle infedeltà di Cartesio al « cartesianismo », diventato un'entità « di diritto », una specie di essenza normativa, nota non a Cartesio, ma al suo storico: di separare in Leibniz il critico e progressivo « idealismo monadico » dall'arcaico « realismo monadologico »; di vedere in Kant soltanto ciò che continua in Fichte, perché ogni forma di immanentismo di tipo idealistico deve in ultima analisi tornare da Hegel a Fichte (v. Gentile). La storia della filosofia si fa quindi processo di liberazione dalla trascendenza così naturali-

stica come religiosa, nella distinzione in ogni pensatore moderno di due aspetti, sino a che questo residuo di realismo venga infine abolito... nella filosofia dell'autore di tale storia. In questa liberazione dalla trascendenza tocca al tomismo la stessa sorte che al marxismo.

L'esempio più rigorosamente coerente di questa veduta lo troviamo nella più notevole tra le opere di Brunschvicg, intitolata non a caso *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* Ciò che la caratterizza, infatti, è il razionalismo puro, inteso in guisa così stretta, da escludere sia le forme naturalistiche e irrazionalistiche, sia le filosofie che si oltrepassano nel pensiero religioso o nell'azione rivoluzionaria. Dunque, l'esclusione dalla storia della filosofia di Marx, così coerentemente condotta da portare a quelle dell'hegelismo e del pensiero di Rousseau (visto come padre, insieme, del romanticismo cattolico e del giacobinismo, falsante il senso della rivoluzione francese), considerati come semplici negatività. Dunque pure l'esclusione di Nietzsche, pensato come il pensatore antiprogressista per eccellenza, in quanto antimoralista, antisocialista, antidemocratico, antifemminista, antintellettualista, antipessimista, antireligioso (si intende nel riguardo del Dio filosofico brunschvicgiano); e in conseguenza quella di Schopenhauer visto anch'egli come pensatore regressivo. Dunque, e soprattutto, l'idea della religione trascendente come antitesi soprannaturalistica al naturalismo entro lo stesso *orizzonte realistico.* La sua genesi è spiegata in maniera assai facile: per il realismo la materia è data in sé, ma esiste anche per sua propria forza? Per credere di sfuggire al materialismo, basterà trascendere la potenza dell'*homo faber* nell'immaginazione analogica di un *Deus fabricator coeli et terrae.* La « religione superstiziosa » si fonda sull'analogia tra Dio e l'artigiano umano o il padre di famiglia, dato che la funzione generatrice è la più caratteristica dell'essere vivente; in relazione a questa seconda analogia il carattere necessariamente autoritario delle religioni positive. Il soprannaturalismo si spiega facilmente a partire dal-

l'idea di Dio fabbricatore del cielo: l'artigiano divino deve essere al di là del cielo e ciò porta all'affermazione di una regione popolata di realtà invisibili e soprannaturali. A questo Dio del realismo volgare si deve opporre dal punto di vista della religione autentica un Dio estraneo a ogni forma di esteriorità, che si manifesta soltanto nell'interiorità della coscienza come radice dei valori che tutte le coscienze riconoscono egualmente, come principio quindi di comunioni attraverso l'oggettività, intesa come universalità delle verità e dei valori. Ma questo Dio « in spirito e in verità » è in piena antitesi col Dio del realismo volgare: per ciò coloro che più rigorosamente hanno voluto attestargli la fedeltà si sono trovati esposti da parte del volgo e delle chiese all'accusa di ateismo (così Socrate, così Spinoza, così Fichte).

Ho voluto richiamare il ricordo di un filosofo di grande serietà intellettuale e morale, tale da imporsi alla stima degli avversari di qualsiasi parte, di erudizione sbalorditiva, nonché scrittore di rara eleganza, la cui influenza dominò in Francia tra il '20 e il '35, e il cui pensiero è oggi, di fatto, del tutto dimenticato in quanto radicalmente incomponibile con gli orientamenti che prevalsero dopo il '30, perché forse in nessun altro pensatore si trova resa esplicita con tanta coerenza la connessione di temi che è propria al razionalismo del divino immanente. Data la riduzione di ateismo a materialismo naturalistico, lo sviluppo della sua critica non può che prendere la forma di idealismo gnoseologico contro realismo, inteso questo non già alla maniera di affermazione della realtà ontologica del finito, ma in quella dell'esistenza della realtà materiale come dato in sé; onde la riduzione della natura alla scienza e della scienza allo spirito; onde pure l'estensione parimenti necessaria della critica del materialismo a quella della religione trascendente, e l'affermazione della connessione tra trascendenza religiosa e soprannaturalismo inteso in senso magico; onde l'opposizione del Dio filosofico dell'idealismo al Dio religioso, presupponente il realismo

volgare. In ragione di ciò l'interpretazione dello sviluppo della filosofia moderna o anzi dell'intera filosofia occidentale, come processo di progressiva laicizzazione, *non è affatto un aggiustamento arbitrario a cui la storia si presta per la sua compiacenza*, di quella compiacenza che è possibile in quanto la storia del pensiero va oltre la storia documentaria, ma è una necessità strettamente conseguente. Col che, viene data la risposta a un'obbiezione che mi sarà certamente mossa: è alquanto diffusa l'idea che le visioni generali della storia della filosofia siano costruzioni di genealogie, per tale origine necessariamente aprioristiche, fondate su « costruzioni » del filosofo, piuttosto che su indagini filologiche: rispetto a esse il vero storico ritroverebbe, nell'esercizio del suo lavoro, il senso dell'attitudine nominalistica. Proprio perciò la loro critica, già compiuta in nome di una storiografia rigorosa, non può in alcun caso rappresentare l'inizio della ricerca teoretica.

Presupposto di tale obbiezione è che vi sia per un verso la determinazione, prescindente dalla storia, di una filosofia, e poi, come atto successivo, la distensione di questa filosofia in storia della filosofia. In realtà, invece, una filosofia è sempre, e lo è sempre stata, storia della filosofia, in ciò, che deve render conto delle posizioni di pensiero altre dalla sua. Teoretica e storia della filosofia sono perciò due aspetti, inscindibili, di dispiegamento di una stessa essenza.

Spiego meglio questo punto di vista. Fino a non molti anni fa era indiscussa, almeno in Italia, una considerazione della storia della filosofia che si poteva, in sostanza, formulare così: « solo chi è in possesso di una ben precisa filosofia, può fare vera storia della filosofia. Altrimenti farà al massimo della filologia o della storia della cultura ». Chi ha una certa età ricorderà, ad esempio, il giudizio su Gilson storico, ma « non filosofo »; e, per parlare di un altro tra i maggiori storici attuali della filosofia, il Gouhier, se allora fosse stato conosciuto, sarebbe stato inevitabilmente giudicato, in quanto studioso degli iti-

nerari del filosofo in cerca di una sua filosofia, preoccupato, in primo luogo, della storia di uno spirito, anziché dell'unità sistematica delle sue idee, come un « biografo », uno « psicologo » e nulla più. Un libro di storia della filosofia era allora pensato come la ricostruzione di un pensiero sistematico a partire da un'idea prima da cui le altre venivano dedotte, e questo nel caso migliore; in quello più corrente lo storico della filosofia dimostrava il suo spirito filosofico nel considerare una filosofia soltanto negli aspetti in cui sembrava poter essere suscettibile di venir superata e inverata; ed è noto come in quest'ultimo atteggiamento si sia manifestato l'aspetto deteriore dell'attualismo. Il processo era cioè a senso unico, dalla filosofia alla storia della filosofia. E come si arrivava a questa filosofia, che permetteva di fare storia? Evidentemente per una scelta, che nel maggior numero dei casi aveva ben poco di razionale. Nella prospettiva che invece propongo, e che del resto si accorda con le abitudini oggi correnti, si può benissimo diventare filosofi attraverso la storia della filosofia. Nella critica di una filosofia si può partire dalla storia della filosofia a cui deve dar luogo, e ciò nella misura in cui le è impossibile spiegare questa o quest'altra forma di pensiero (l'idealismo immanentista si trova, ad esempio, incapace di spiegare così la metafisica trascendente, prolungantesi nella teologia e nella vita religiosa, come l'ateismo; e ciò in quanto è completamente fallito il tentativo di unire insieme la critica della trascendenza, raffigurata spazialmente, e il materialismo, ridotto alla sua figura naturalistica).

Diciamo pure che oggi la ricerca della filosofia attraverso la storia si impone come posizione necessaria perché la molteplicità non unificabile delle filosofie e l'astratta possibilità di una loro indefinita moltiplicabilità porta a considerare la reale genesi dei termini che abitualmente adoperiamo. Vediamo, per esempio, il termine « idealismo »: si è detto, molto giustamente, che « ogni idealismo è teologico »; ora la riprova è nelle sue origini che sono da ricercare, piuttosto che in Cartesio,

nell'interpretazione « teocentrica » del cartesianismo in Geulincx e in Malebranche; esso nasce, e del resto viene continuato nell'adattamento empiristico di Berkeley, nella persuasione che la critica dell'ateismo si riduca a quella del materialismo naturalistico, ed *è accompagnato in tutta la sua storia da questa persuasione.* Ho già detto, più in generale, come la genesi di tutte le categorie filosofiche moderne si possa indagare soltanto nel processo di pensiero che va da Cartesio a Vico, indagine di cui nel VI saggio ho cercato di dare lo schema.

In quanto forma di pensiero teologico l'idealismo non poteva perciò presentarsi che come superante il pensiero teologico in senso trascendente. Ma nello stesso tempo, come si è documentato, non poteva non escludere dalla sua considerazione l'ateismo così nella forma della sua nascita (gli eruditi libertini) come nelle sue forme più rigorose, ed evitare insieme la considerazione filosofica dell'idea di Rivoluzione; si trovava costretto a non oltrepassare la veduta della vecchia *Storia del materialismo* del Lange; che era stata occasionata dagli sviluppi del feuerbachismo, negli aspetti in cui questo, nel rifiutare l'oltrepassamento marxista, si era accostato al materialismo settecentesco, e che, coerentemente, doveva escludere il marxismo dalla sua trattazione.

La rinuncia a considerare così la nascita come le forme terminali dell'ateismo era necessaria, perché sin dall'origine l'idealismo moderno aveva ridotto l'ateismo a naturalismo.

Passiamo ora a considerare la storia della filosofia come può venir configurata dal pensiero marxista; vi sono soltanto due modi possibili di presentare il marxismo come risultato *oggi* [69] insuperabile nella storia della filosofia, vista nella sua connessione dialettica con lo sviluppo economico e tecnico. Il primo è quello proprio del marxismo volgare di presentare la storia della filosofia come storia del materialismo, unica forma di pensiero

[69] Perché il marxismo, nella sua forma critica, non può presentarsi che come verità storica, non definitiva.

veramente scientifico ma, a parte i paradossi insostenibili a cui porta, o porterebbe se qualcuno lo spingesse fino in fondo (il pensiero di Lamettrie, esplicazione del momento critico della filosofia cartesiana [70]; o addirittura, Marx come riaffermazione di d'Holbach dopo Hegel!) esso mette l'accento in modo del tutto prevalente sul momento naturalistico, in modo che conclude col sopprimere di fatto quello che del marxismo è l'essenziale, il momento dialettico. Il secondo è quello a cui deve giungere, ed è giunto col Goldmann, la linea che si ispira al primo Lukàcs e, per quel che mi pare, anche al Bloch, di stabilire nella storia della filosofia moderna una successione irreversibile di visioni del mondo: razionalismo (filosofia della borghesia), pensiero tragico (rappresentante essenziale Pascal) e pensiero dialettico, superante, questo, il pensiero tragico; dopo il pensiero dialettico non vi sarebbe posto che per il vano sforzo di scindere i termini di materialismo e di dialettica, e di combattere ora il marxismo come materialismo (idealismo), ora come dialettica (esisten-

[70] Così, per esempio, il Vartanian, *Diderot et Descartes*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1956. Ma si tratta di una tesi che non richiede confutazione. In realtà, per spiegare il riferimento a Cartesio nel materialismo del primo Settecento, occorre pensare alla ripresa, nella seconda metà del '600, del libertinismo, che si è verificata attraverso la reciproca neutralizzazione dei temi metafisici cartesiani e di quelli gassendisti. La critica gassendiana servì nell'opinione culturale corrente a svalutare, come compromesso con la tradizione, la metafisica cartesiana; per converso, il Cartesio privato della metafisica fu considerato come il maestro dell'antifinalismo e i suoi argomenti valsero a screditare il finalismo gassendiano. La ripresa del libertinismo, come libertinismo che si sente autorizzato dalla scienza, avviene nell'orizzonte di un gassendismo privato della metafisica finalistica, considerata anche essa come semplice forma di omaggio alla tradizione. Ma da questo a dire che il materialismo del Settecento avrebbe enucleato il motivo nuovo e critico del cartesianismo ci corre. Quel che invece veramente importa nel libro di Vartanian, e che conferma perfettamente la mia tesi esposta nelle pp. 402-407, è la presenza del riferimento necessario a Cartesio come iniziatore anche nel materialismo settecentesco, al modo che in tutte le altre forme di filosofia moderna.

zialismo); col risultato finale di una distruzione della ragione che verifica la verità del marxismo, ponendo l'alternativa nei termini di socialismo e di barbarie.

In relazione alla critica, svolta nel VI saggio, della seconda prospettiva, l'introduzione del concetto di ateismo come posizione ulteriore rispetto a quella dell'immanenza del divino e la definizione della filosofia moderna in relazione al problema dell'ateismo, mi hanno portato a una visione della filosofia francese (Cartesio, Pascal, Malebranche) e italiana del '600 e del primo '700 alquanto diversa dalla tradizionale: stabilendo come vi sia una continuità tra questi filosofi nell'avversario comune, l'ateismo libertino (sino all'anti-Bayle Vico), linea procedente verso una rigorosa formulazione dell'ontologismo come tentativo di oltrepassamento dell'antiumanesimo pascaliano; e come questo sviluppo si muova in una direzione assolutamente opposta a quella della filosofia classica tedesca, in modo che possiamo parlare a suo proposito di anti-Rinascimento, perché in ogni suo momento contiene i germi, non però la piena attuazione, della critica delle posizioni laiche successive; così in Pascal abbiamo la critica rigorosa del momento preilluminista del pensiero di Cartesio, coincidente con una formulazione del criticismo che può venire pensata come superiore alla kantiana, ma questa critica coincide con un radicale antiumanesimo; così nella affermazione malebranchiana dell'ontologismo, abbiamo un oltrepassamento dell'antiumanesimo pascaliano, ma che si accompagna con l'inizio dell'idealismo moderno e con un'inflessione nel senso del futuro razionalismo teologico; nella critica vichiana, all'interno di una continuità nel cartesianismo, abbiamo la piena riaffermazione dell'umanesimo cristiano separato dall'eresia rinascimentale, e insieme la separazione dell'ontologismo dall'idealismo e dal razionalismo teologico, ma non ancora una ben chiara definizione della metafisica che sottende la sua filosofia della storia. Il proseguimento di questa linea, che coincide naturalmente con quella della filosofia italiana

del Risorgimento, vista nell'aspetto della sua irreducibilità alla filosofia classica tedesca, può dirsi oggi attuale? Vi si trovano i motivi che servono a oltrepassare le difficoltà ideali e pratiche del mondo contemporaneo? Quale forma debba prendere tale problema sarà detto nelle pagine finali.

7. *Funzione della filosofia religiosa dell'esistenza nella problematizzazione della storia della filosofia.*

Si può dire in sostanza: il marxismo si è presentato come il punto di arrivo della filosofia classica tedesca, nella persuasione che le direzioni precedenti della filosofia siano da questa definitivamente oltrepassate e in quella che le filosofie successive rappresentino soltanto lo sforzo vano di combatterlo (corrispondano al momento decadente della borghesia). Dobbiamo osservare: esso è soltanto l'esito di uno dei due processi della filosofia classica tedesca, l'altro concludendo in Nietzsche; nella stessa dissoluzione dell'hegelismo, abbiamo una posizione non direttamente criticabile dal marxismo, in quanto esso è la riaffermazione dell'hegelismo *soltanto* dopo la dissoluzione umanistica ed esistenzialistica della sinistra hegeliana: quella di Kierkegaard caratterizzata dalla risposta antitetica a Marx nel riguardo dello stesso problema, la critica del rapporto hegeliano tra filosofia e religione. Ora, se il pensiero di Nietzsche non può mettersi in dialogo diretto con quello di Marx, tale è la distanza, la maggiore che si sia data nella storia del pensiero e che già ho sottolineato, se non può cioè *né oltrepassare, né essere oltrepassato*, contiene però una diagnosi perfetta del mondo contemporaneo, quale risulta dopo la rivoluzione marxista. E il pensiero di Kierkegaard, se si trova riguardo all'oltrepassamento nella stessa condizione, può servire a rendere manifesto il presupposto originario del razionalismo, l'*atto di fede che sta alla sua base*, e riesce a problematizzare quella visione ordinaria della storia della filosofia, in cui il marxismo

trova il suo fondamento.

Cercherò ora di dare qualche rapido accenno a questo secondo punto. Esso implica una veduta generale delle fasi storiche della filosofia religiosa dell'esistenza che posso enunciare nelle seguenti proposizioni:

a) ha il suo vero inizio in Pascal e nella *rottura secentesca dell'agostinismo*, necessaria entro la struttura significativa del cartesianismo (quella rottura tra esistenzialismo e ontologismo nella forma malebranchiana, di cui parlo alle pp. 414-415). Dipende da tale *rottura* quel carattere di *crisi* della cristianità che le è intrinseca; della cristianità della Riforma cattolica in Pascal, della cristianità della teologia riformata in Kierkegaard, dell'idea dell'unità europea fondata sulla cristianità laicizzata nelle forme di filosofia dell'esistenza successive al 1920. Crisi però eccezionalmente feconda, perché è nella sua prima fase pascaliana che si chiarisce la natura dell'ateismo, in quella kierkegaardiana dell'idealismo, in quella più recente che si infrange la visione ordinaria della storia della filosofia moderna come processo unitario. Però crisi che deve essere oltrepassata, e non può esserlo, a mio giudizio, che nell'ontologismo, non nel neotomismo, né nello spiritualismo, né nel personalismo cristiano [71].

[71] Intendo con neotomismo non già il pensiero di S. Tommaso, ma il *commento neotomista* a S. Tommaso, caratterizzato dalla considerazione dell'ontologismo come suo avversario essenziale. Converrebbe studiare al proposito l'opera, a torto trascurata, del P. Liberatore, *La conoscenza intellettuale*, 1857: la critica del giobertismo, svolta entro lo stesso schema « antimoderno » dell'*Introduzione allo studio della filosofia* giobertiana, porta, dopo lo scacco politico-religioso di Gioberti, il P. Liberatore all'affermazione che anche l'ontologismo è moderno, viziato dall'errore cartesiano; contribuendo così in maniera decisiva alla formazione dell'orizzonte storico, teoreticamente determinante, del neotomismo. In una prima fase della storia del neotomismo la condanna dell'ontologismo è inglobata in quella generale della filosofia moderna; nella seconda, si pensa che il processo della filosofia moderna, nel suo aspetto prima di positivismo, poi in quello di idealismo e ora di fenomenologia, debba conclusivamente accordarsi con il pensiero cristiano, liberato da ogni traccia di cartesianismo e di ontologismo. Mi sembra che il porre in discussione l'iniziale con-

Perché è altrimenti innegabile che Pascal si presta a venire oltrepassato nel pensiero dialettico (cfr. pp. 472-473), e Kierkegaard nel pensiero di Heidegger, anche se questo poi ritrova, in una sua particolare guisa, il problema dell'ontologismo.

b) La filosofia religiosa dell'esistenza non ha in Pascal soltanto il suo inizio, ma anche il suo punto più alto, il che è indirettamente dimostrato dal fatto che le due fondamentali direzioni dell'ateismo positivo sono portate ad affrontarlo nella ricerca di stabilire la loro verità: come è attestato appunto per il marxismo dall'opera di Goldmann; e come è attestato dal continuo dialogo che si intuisce, nonostante la scarsezza delle citazioni, tra Nietzsche e Pascal.

c) Nel passaggio da Pascal a Kierkegaard abbiamo una restrizione di orizzonte. L'avversario di Kierkegaard non è infatti l'ateismo, ma l'idealismo come « filosofia cristiana » (di qui quella sua particolare ambiguità per cui spesso è stato proposta la domanda se egli abbia o no realmente creduto, e si è pensata la risposta impossibile; problemi del carattere apologetico o soltanto fenomenologico del suo pensiero, ecc.). In relazione a ciò può essere proposta una domanda ulteriore; perché è impossibile servirsi, a proposito di Pascal, di quelle due

danna dell'ontologismo sia problema essenziale per il tomismo contemporaneo.

Per spiritualismo, in senso rigoroso, la linea che procede da Maine de Biran, o che confluisce nel biranismo, anche a partire dalla riscoperta del momento positivo del cartesianismo nella teoria-esperienza della libertà. In senso più generico, le forme eclettiche, in cui tutte le opposizioni tra le filosofie cristiane vengono smorzate.

A proposito del personalismo cristiano, credo si debba ricordare che la introduzione del termine « personalismo » risale a Renouvier, e che questi ne riferisce la scoperta al suo amico e maestro Lequier. Pur riconoscendo di enunciare una tesi poco familiare, e che meriterebbe un ampio chiarimento, credo di poter dare una definizione complessiva del personalismo cristiano, almeno nella sua forma francese, nei termini di una riaffermazione del pensiero cattolico di Lequier dopo la laicizzazione renouvieriana. Cfr. il mio saggio sul **Lequier, cit.**

categorie che fino a trent'anni fa erano le consuete attraverso cui si ripensava l'intera storia della filosofia, di idealismo e di realismo? Come non ha sospettato in Cartesio la possibilità di uno sviluppo idealistico? Penso che questa impossibilità abbia una sua ragione ben precisa: e ciò perché il vero atto di nascita dell'idealismo nel senso moderno è in una risposta diversa allo stesso avversario che Pascal aveva di fronte. Le filosofie di Malebranche e di Berkeley sorgono infatti contro lo stesso avversario di Pascal; ma per esse la critica dell'ateismo si risolve in quella del materialismo naturalistico e non nella scelta ateistica stessa, quel problema della scelta che è stato invece ritrovato da Dostoievski. Come questa sostituzione sia avvenuta, e in quale contesto di problemi, è una questione che esaminerò in un ulteriore volume.

d) Il suo aspetto di crisi è determinato da una subordinazione all'avversario nell'opposizione, visibilissimo cioè in quella dipendenza da Machiavelli che l'aspetto politico del pensiero di Pascal mette in luce come nella posizione di Kierkegaard nei riguardi dell'hegelismo. Perciò rispetto alla tradizione la filosofia religiosa dell'esistenza si manifesta come abbandono di tutti quei temi che portano alla vichiana « teologia civile », dell'idea della religione come fondazione della cultura e della civiltà. Quindi, la generale posizione dell'indifferenza della vita esteriore e pubblica nel riguardo della vita religiosa. A questa negazione della teologia civile corrisponde la trascendenza intesa come *separazione*. La sproporzione tra la giustizia divina e la giustizia umana in Pascal, « la differenza qualitativa infinita del tempo e dell'eternità » in Kierkegaard, il « totalmente altro » in Barth; almeno nel senso che il riconoscimento della più grande lontananza tra Dio e l'uomo è la condizione della possibilità dell'incontro. Tali aspetti spiegano la facile possibilità psicologica del passaggio dalla filosofia religiosa dell'esistenza all'ateismo, anche se manchi in questo processo *alcuna sembianza di necessità logica*. Al riguardo non c'è passo più espressivo di questo, contenuto

nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 di Marx: « un essere non si presenta come indipendente che nella misura in cui è il padrone di se stesso e non è il padrone di se stesso che in quanto deve a se stesso la sua *esistenza*. Un uomo che vive per la grazia di un altro si considera come un essere indipendente. Ma io vivo completamente della grazia di un altro quando io gli devo non soltanto il mantenimento della mia vita, ma in quanto ha inoltre *creato* la mia *vita*; quando egli è la *sorgente* della mia vita e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento al di fuori di essa, quando essa non è la mia propria creazione ». È caratteristico infatti dell'ateismo il presentare sempre la trascendenza come separazione: sarebbero perciò da considerare la presenza della tentazione ateistica, sempre respinta, ma mai completamente superata in Lequier, e soprattutto il sentimento che Nietzsche ebbe di se stesso come di un Pascal definitivamente liberato dalla devastazione cristiana. L'ateismo si presenta come guarigione da una religione che nel pensiero esistenziale è crisi: preferisco il termine « crisi » a quello di « tragico », perché il pensiero religioso è sempre superamento del « tragico ».

d) Il tema del *Deus absconditus* assume nell'esistenzialismo religioso un carattere nettamente *non mistico*. È da ricordare al proposito, come testo che direi decisivo, il parallelo istituito dal Gouhier, tra S. Giovanni della Croce e Pascal [72]. Per il mistico spagnuolo, Dio è nascosto in ragione della sua trascendenza ed è principio di un itinerario dell'anima, mossa dal desiderio di contemplare l'essenza divina. In Pascal abbiamo invece un Dio che *vuole* nascondersi e al mistero dell'essenza divina si sostituisce il mistero dei suoi decreti; non si può perciò parlare per lui, a rigore di termini, di un'esperienza mistica. È perciò essenziale all'esistenzialismo religioso la tesi della misteriosità e impenetrabilità divina, il radicale antignosticismo. Si può complessivamente dire:

[72] Cfr. in *Pascal*, « Cahiers de Royaumont », cit., il saggio *Le Mémorial est-il un texte mystique?*

alla possibilità nel misticismo del passaggio al panteismo corrisponde nell'esistenzialismo la possibilità del passaggio all'ateismo radicale.

È chiaro come questa veduta dell'esistenzialismo, il cui inizio deve essere cercato nella rottura secentesca dell'agostinismo, si separi da quelle abituali: con tutta chiarezza da quella per cui l'esistenzialismo religioso sarebbe la pienezza dello svolgimento del platonismo nella interiorità agostiniana e da quella per cui invece se ne dovrebbero cercare i primi tratti nella critica di Aristotele a Platone; e richieda, quanto meno, una estrema cautela nel cercarne i precursori in ogni contrapposizione patristica o medioevale di Gerusalemme ad Atene, o nelle polemiche contro l'intellettualismo scolastico in nome dell'esistenza cristiana.

Ma soprattutto importa segnare la sua opposizione a quella secondo cui la sua tradizione coinciderebbe con la tradizione dell'irrazionalismo, sostenuta in due opposte forme dai due opposti critici del « tradimento dei chierici » in nome di un razionalismo radicalmente separato da dialettica dal primo, il Benda, in nome invece del razionalismo dialettico dal secondo, il Lukàcs. Per il Benda l'esistenzialismo non sarebbe che la forma moderna di una posizione eterna, « la volontà di esaltare il fatto di vivere, di provare, di agire, di « esistere » in opposizione al fatto di pensare e particolarmente di pensare sull'esistenza » [73]. Per il Lukàcs rappresenterebbe invece la forma neces-

[73] *Tradition de l'existentialisme*, Paris, Grasset, 1947, p. 11. Questo significato ha riferimento al libro filosofico essenziale del Benda, *Essai d'un discours cohérent sur le rapport de Dieu et du monde*, Paris, Gallimard, 1931, in cui trae le conclusioni teoretiche dell'interpretazione della crisi dei valori nel mondo successivo al primo dopoguerra, che egli aveva svolta nella *Trahison des clercs* e nella *Fin de l'éternel*, interpretandola, in quanto espressione di una rivolta della vitalità contro la ragione, come metafisicamente rivelativa. Il libro è estremamente interessante perché il razionalista Benda si trova obbligato a un ritorno all'indietro sino al presupposto primo del razionalismo che è, anche se non lo nomina, descritto esattamente nei termini del mito di Anassimandro. Ci sono cioè nell'essere fenomenico due volontà,

saria di « distruzione della ragione » che deve assumere la polemica contro il pensiero dialettico; quindi, il suo periodo storico coinciderebbe con la filosofia della dissoluzione dell'hegelismo, per ciò che essa si oppone alla possibilità, prima, (Schelling-Kierkegaard), alla realtà poi dell'inveramento marxista della dialettica hegeliana [74].

A questa seconda tesi, per quel che riguarda il periodo storico dell'esistenzialismo, sottoscrissi parzialmente anch'io nel saggio del '46 qui ristampato (pp. 242 sgg., 259 sgg.), definendo la genesi della sua ripresa nel '900, come espressione di una sofferta crisi storica della cui storicità si è inconsapevoli [75], e che perciò viene considerata come naturale e insuperabile, e quindi rivelativa della natura ontologica dell'uomo. Mi mettevo così infatti nella prospettiva di un esistenzialismo semplice paziente della crisi, destinato a essere oltrepassato dal marxismo, e valido nella sua istanza critica *soltanto* contro l'idealismo; anche se già allora rifiutavo di ravvi-

quella di affermarsi come *distinto*, volontà costruttiva del mondo fenomenico, e quella del ritorno al *non-differente*: che è chiamata dal Benda volontà di ritorno al *Dio infinito*, ma questo Dio infinito in quanto è opposto al *Dio imperiale* e *distinto* si risolve poi nell'essere indeterminato. Sorta sulla riflessione intorno alla crisi, questa posizione porta a un dualismo radicale e pessimistico, perché la volontà del ritorno a Dio non è necessaria al mondo fenomenico e può anche sparire. Il significato, estremamente notevole, dell'opera del Benda sta in questo; il rovesciarsi pessimistico della tradizione francese classica del razionalismo non dialettico, che segna l'opposizione completa, nella filosofia della crisi, tra il dualismo e l'esistenzialismo; in particolare, è curioso osservare come il pensiero del paradossale Benda sia l'antitesi esatta di quello del paradossale Chestov. Cfr. il mio saggio, *Il dualismo di Benda*, in « Rivista di Filosofia », 1946.

[74] Cfr. *La distruzione della ragione*, trad. it., Torino, Einaudi, 1960.

[75] Ciò spiega nelle forme pure della filosofia dell'esistenza intorno al '30-40 il disimpegno etico-politico, per cui si è potuto parlare al loro proposito di decadentismo (cfr. N. Bobbio, *La filosofia del Decadentismo*, Torino, Chiantore, 1944), in un senso del termine che però non è completamente rigoroso. Tipica la « passività » heideggeriana come accettazione consapevole di un destino irrevocabile, in cui è poi la spiegazione ultima del suo atteggiamento nei riguardi del nazismo.

sarvi un processo necessario di decadenza, da Schelling sino a Hitler secondo la tesi successivamente sostenuta dal Lukàcs (cfr. p. 260). Penso invece, ora, che se abbracciamo l'esistenzialismo cristiano in tutta la sua storia senza ridurlo a momento della crisi dell'hegelismo, e ne vediamo in Pascal la prima e più rigorosa forma, dobbiamo passare all'idea che se esso non riesce a oltrepassare il marxismo e tutto ciò che della tradizione filosofica vi confluisce, serve però a problematizzare il presupposto razionalista originario, il razionalismo non riducendosi affatto all'idealismo.

Era tuttavia estremamente facile negli anni successivi al '45 cadere in questo errore. Non bisogna dimenticare che tra il '20 e il '40 Marx era pressoché totalmente scomparso, come pensatore del tutto superato, dalla prospettiva culturale europea; e che fu anteceduto, nella ripresa, dalla riscoperta di Kierkegaard. In ragione di questa eclisse del marxismo, i pensatori rispetto a cui i giovanissimi dopo il '30 sentivano insofferenza, e si trovavano nell'obbligo di prendere posizione, erano in Francia l'idealista Brunschvicg e in Italia l'idealista Gentile. Non stupisce dunque che l'esistenzialismo sia stato visto negli anni tra il '30 e il '40 in funzione anzitutto antidealistica da parte religiosa, e post-idealistica da parte laica, e che il pensiero di Pascal sia stato in quel tempo del tutto coperto da quello di Kierkegaard. Per il mio caso personale, quel primo scritto d'argomento marxista era, come più oltre accennerò, una riscoperta, senza la minima influenza diretta attraverso un processo singolare, dell'interpretazione del primo Lukàcs: non è quindi strano che, immesso in quel processo di pensiero, enunciassi delle tesi non ancora da lui espressamente formulate.

La sua insufficienza etico-politica spiega pure come si sia potuto interpretarlo quale espressione filosofica del decadentismo. E questo è verissimo se noi limitiamo la nozione di decadentismo a quella di disimpegno pratico, del paradosso per cui l'allievo del filosofo dell'esistenza

vive in buoni termini con la crisi, anziché cercare di oltrepassarla! Se però intendiamo la natura del decadentismo in senso rigoroso dobbiamo dire che il suo processo di genesi è del tutto diverso da quello della filosofia dell'esistenza. Questa sorge contro l'idealismo in nome di un'istanza di verità. Il decadentismo è invece l'esito finale della perdita dell'idea di verità nel naturalismo. Non c'è certamente bisogno di richiamare qui la nota tesi della contraddizione per cui il naturalismo, mentre non può presentarsi per un verso come espressione di una verità oggettiva, è portato per l'altro a rovesciarsi in scetticismo, per ciò che è costretto a vedere in ogni teoria un prodotto naturale, un'espressione della necessità che regge la natura, e a concludere quindi all'equivalenza di verità di tutte le teorie. È tuttavia chiarissimo come non ci si possa arrestare, per qualificare il decadentismo, a questo puro rovesciamento del naturalismo in scetticismo. Lo scetticismo è possibile soltanto in riferimento all'idea di verità pensata come inattingibile: è, cioè, ancora un rifiuto del dogmatismo naturalistico *entro* la filosofia. Il decadentismo trae invece da questa dissoluzione naturalistica dell'idea di verità le ultime conseguenze, distruggendo l'idea stessa di filosofia. Dunque opposizione massima al naturalismo che è però al tempo stesso sua logica continuazione: ne è prova il materialismo, portato all'estremo, e la ricerca dell'incontro con la scienza vista come demolitrice dei tabù, e personificata come caratterizzata dall'odio contro ogni trascendenza, che è proprio del surrealismo, la cui analisi è di capitale importanza, in quanto ne è probabilmente la forma estrema. Invece tra scetticismo e decadentismo c'è opposizione senza continuità, come è provato dal conservatorismo portato all'estremo nel pensiero scettico, e l'idea di rivolta portata all'estremo nel decadentismo allo stato puro, cioè nel surrealismo. Tolta ogni comunicazione tra i soggetti nella verità, la liberazione dell'uomo si presenta come *rivolta contro l'ordine cosmico*, questa idea di rivolta cosmica dovendo includere quella di rivoluzione

sociale. Quanto a dire che il decadentismo, giunto nel surrealismo alla sua estrema purezza, può essere definito storicamente come un tentativo di ricomprensione di Marx in Sade, istruttivo per mostrare la totale eterogeneità tra queste forme di pensiero, e chiarire l'incomponibilità assoluta tra l'ateismo del materialismo naturalistico e l'ateismo del materialismo dialettico. Rivolta, dunque atteggiamento pratico; possiamo dire oltrepassamento che vorrebbe essere conservazione della rivoluzione nella rivolta. Quindi tensione verso la pratica del surrealismo, ma d'altra parte sua inefficacia. Perché il momento della rivolta pura si dissocia dall'idea di rivoluzione, in quanto a questa è essenziale l'idea di verità; le è essenziale, perciò, una riconciliazione con la realtà, che non può non escludere l'idea della rivolta cosmica: « la rivolta pura è metafisica, e non saprebbe condurre, se essa non si lascia canalizzare dall'esperienza di un altro mondo, che a opporre al nostro universo una realtà che non è e non saprebbe essere un mondo » [76]. Cioè, la rivolta cosmica non può rinunciare all'esigenza di Altro perché diversamente non potrebbe neppure configurarsi, ma d'altra parte questo Altro non può prendere la forma di un « mondo », sia esso quello delle religioni, o quello delle rivoluzioni. E tuttavia questa rottura non può essere riconosciuta dal surrealismo, perché cosa sarebbe una rivolta cosmica, non includente la rivoluzione sociale, se non appunto il massimo dell'evasione? Dunque la perpetua e vana ricerca di efficacia politica che si esprime nella speranza assurda di un partito rivoluzionario, nel senso marxistico, e non totalitario (come può esserci?). Quindi la rivolta cosmica si riduce totalmente all'attività estetica, costretta a non esser più inclusiva del valore pratico, ma semplicemente opposta alla realtà naturale e ai valori tradizionali; quindi l'arte intesa come « derealizzazione » del mondo. Quindi il particolare senso del primato surrealista del sogno sulla

[76] F. Alquié, *La philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion, p. 81.

realtà. Ci si può domandare a questo punto se il decadentismo debba essere visto, come tante volte lo è stato, quale forma morbosa o degenerazione del romanticismo. In realtà credo si debba dire che è la sua completa antitesi: non per nulla il suo vero inizio deve essere cercato in Sade, conclusione dell'ateismo materialistico del '700. Ciò non vuol dire che decadentismo e romanticismo non si siano storicamente incontrati; in un primo momento, infatti, la rivolta si esprime nella forma di dissociazione di valori da verità, dunque nella riduzione dei valori a miti, ma in un senso particolare della parola mito, per cui esso serve alla condanna della realtà presente (pseudomisticismo nelle forme di decadentismo religioso; unità di decadentismo e di nazionalismo in D'Annunzio, ecc.); quindi, in questo primo momento, la curiosa unità di decadentismo e di spirito reazionario, perché questi miti, in quanto volti alla condanna del presente e impotenti ad avere un contenuto proprio, devono assumerlo nel riferimento a un mondo passato e lontano, oggetto di nostalgia (ed è qui che sorge l'apparenza illusoria di una comune natura di decadentismo e di romanticismo). Ma il processo di svolgimento del decadentismo, che è pure il chiarimento della sua essenza, manifesta la sua dissociazione dal romanticismo. Così, nel surrealismo, la rivolta involge i miti stessi come forme di riconciliazione col passato e quindi di negazione della rivolta cosmica: abbiamo il momento in cui il rifiuto diventa furore; e si manifesta in una attività artistica non riconducibile all'idea tradizionale dell'arte, perché è espressione di rifiuto anziché catarsi. Dunque non si può parlare, a rigore di termini, di una filosofia o di una politica del decadentismo, perché è essenziale a questo atteggiamento il non potersi esprimere che nella pura attività estetica, intesa come inglobante ogni altro valore, anche se di fatto questo assorbimento significhi pura sua negazione.

Delimitato così il concetto di filosofia dell'esistenza, basta portare l'attenzione sui due suoi temi centrali,

antispinoziani e antihegeliani, dell'opposizione di libertà e di necessità e del rifiuto dell'assorbimento del singolo in una « qualsiasi totalità », per vedere la sua corrispondenza con la nuova critica cartesiana caratterizzata dall'affermazione della libertà come « anima del cartesianismo » (cfr. p. 421) e la conseguente dissociazione del cartesianismo dallo spinozismo e dal kantismo; a cui consegue l'affermazione di un cartesianismo non oltrepassato dalla filosofia classica tedesca, l'idea della continuità tra Cartesio e Pascal, e l'affermazione di un criticismo pascaliano irreducibile al kantiano. Né, d'altra parte, si può non scorgere un parallelismo stretto tra la sua formazione e quella della « Philosophie de l'Esprit »; e l'asserzione della necessità della continuazione della filosofia dell'esistenza nell'ontologismo trova la sua espressione nella filosofia del Lavelle, ripensamento di un Malebranche separato dagli aspetti per cui si prestava a essere oltrepassato nel pensiero tedesco (è di qui che si potrebbe prendere le mosse per studiare la netta distinzione tra il suo ontologismo e quello del Carabellese; le cui *Obbiezioni al Cartesianismo* devono necessariamente dare un'estrema importanza alle critiche di Gassendi, per poter stabilire una continuità tra Cartesio e Kant; mentre invece il Lavelle deve eliminare dal cartesianismo tutto ciò che si prestava a tali obbiezioni).

È importante sottolineare l'unità tra questo richiamo al pensiero prekantiano e il riconoscimento della pluralità e dell'irriducibilità delle tradizioni filosofiche. Scrive perfettamente il Koyré: « la libertà di Cartesio poteva dire " no " al mondo, alla natura, all'illusione, e su questo " no " fondare il " sì " dell'adesione alla chiarezza... ; ma la libertà di Heidegger non può mai dire " no ". Essa dice sempre " sì " e quando si decide, la sua decisione è un'accettazione. Così non potrà mai liberarsi dall'errore, dall'illusione e dalla confusione » [77]. Al-

[77] In « Critique », luglio 1946.

l'inverso in Jaspers e soprattutto in Heidegger contro le tendenze precedenti del neocriticismo e particolarmente, in altro senso, di Husserl, affiora l'esigenza di separare la filosofia tedesca dalla filosofia francese e dal cartesianismo. D'altra parte, come si vedrà, lo svolgimento della nuova critica cartesiana porta a ravvisare nell'ontologismo il carattere proprio della filosofia italiana (VI saggio) È chiaro come questa riaffermazione della pluralità e dell'irreducibilità delle tradizioni filosofiche di cui la filosofia dell'esistenza è stata occasione non deve venire intesa in un senso nazionalistico quale avrebbe potuto essere affermata sulle tracce di Taine; ma, a mio giudizio, nel senso che non si può prescindere, per intendere le filosofie moderne, dal fattore teologico, cioè dal loro collegamento, per continuità o per opposizione, con teologie diverse, cattoliche o protestanti. Perché contrariamente all'opinione una volta corrente ma ora, dopo il barthismo, in ribasso, penso che la filosofia tedesca sorga in opposizione, ancorché ne resti in certa guisa condizionata, al protestantesimo. E, ancora, contro la vecchia opinione che opponeva filosofia moderna e « Controriforma », penso invece che proprio all'interno della Riforma cattolica abbiano preso inizio i motivi critici della filosofia moderna (VI saggio).

Nei riguardi del senso del termine ontologismo, esso potrà venire definito rigorosamente soltanto in un successivo volume della ricerca che inizio con questo libro. Per ora mi limito a questa definizione storica (cfr. p. 471) che ha riguardo al suo inizio nel pensiero moderno col tentato oltrepassamento malebranchiano di Pascal e la continuazione di Malebranche in Vico: la storia dell'ontologismo cristiano moderno coincide con quella della riaffermazione dell'umanesimo dopo la critica pascaliana e con la riconquista della metafisica dopo il criticismo, visto nella forma pascaliana, e non in quella kantiana. O possiamo dire genericamente che nei riguardi dell'agostinismo ne accentua l'aspetto di filosofia della presenza di Dio, differenziandosi dall'esistenzialismo re-

ligioso per la prevalenza che ha in questo il tema del « Dio nascosto ».

Importa però che due definizioni vengano respinte. Anzitutto quella che vi vede una forma di decadenza razionalistica del misticismo: tesi permeante molti giudizi storici abituali, anche se di rado espressamente pronunciata. Riferiamoci, per intenderla, alla più semplice tra le definizioni del misticismo, quella data dal *Vocabulaire technique et critique de la Philos.* del Lalande: « credenza alla possibilità di un'unione intima e diretta dello spirito umano col principio fondamentale dell'essere, unione costituente insieme un modo di esistenza e un modo di conoscenza estranei e superiori alla esistenza e conoscenza normale ». Ora, l'ontologismo sarebbe proprio caratterizzato dall'affermazione di questa unione, ma come definente la condizione normale dell'uomo. Perciò, spesso la filosofia di Malebranche è stata caratterizzata come « razionalismo mistico »; tali formule sintetiche raramente sfuggono al pericolo dell'ambiguità e questa facilmente può venire intesa nel senso di una naturalizzazione del soprannaturale. Ora, resta il fatto che Malebranche pensa di poter dare per primo una forma organica e coerente all'indirizzo ontologistico, perché crede che il cartesianismo abbia posto le premesse filosofiche indispensabili per la distinzione tra l'intuizione naturale di Dio e l'esperienza mistica in senso stretto: le condizioni per riferire il termine di « visione in Dio » alla conoscenza umana naturale, senza pregiudicare perciò la distinzione tra naturale e soprannaturale; e che i limiti che egli assegna alla conoscenza razionale sono strettamente simili a quelli determinati dal pensiero tomista (in questa vita noi conosciamo Dio non secondo la sua essenza assoluta, ma in quanto partecipabile dalle creature; la nostra conoscenza rigorosa è limitata all'essenza dei corpi; la stessa intelligibilità della natura della nostra anima ci sfugge). La critica vera del suo pensiero deve invece concernere piuttosto il « razionalismo teologico » (per la cui def. cfr. p. 477,

n. 97). Ora, nel corso ulteriore dello sviluppo dell'ontologismo moderno non si può ravvisare un processo di liberazione dal razionalismo teologico? Penso che il tratto ultimo di questa dissociazione di ontologismo e di razionalismo teologico debba essere cercata in Rosmini (al cui pensiero credo debba applicarsi il termine di ontologismo, in relazione alla tradizione *prossima* a cui il suo pensiero si ricollega, e venga quindi abbandonato il senso del termine ontologismo coniato dal neotomismo).

Una seconda imperfetta e inadeguata definizione è quella che io stesso avevo proposto, anni addietro, nella voce *Ontologismo* dell'*Enciclopedia Filosofica*. Ero stato allora colpito dalla stretta simmetria tra il rapporto tra Malebranche e Cartesio e quello tra Carabellese e Gentile, e su questa simmetria avevo cercato di costruire una definizione storica; dipendendo ovviamente dai due filosofi a cui si richiamano le differenze per cui Malebranche pone come oggetto dell'intuito l'Essere reale stesso, e Carabellese riduce l'Essere a Idea, a Oggetto puro immanente alla coscienza; e il primo incontra un particolare agostinismo, il secondo un particolare, e assai poco agostiniano, Rosmini. Come in Malebranche l'ontologismo coincide con lo sviluppo radicale del cartesianismo inteso nella sua possibilità di prolungamento idealistico, da lui pensato come capace di eliminare per un verso il pericolo spinoziano e per l'altro quello materialistico, e il futuro Illuminismo; così in Carabellese esso intende coincidere con lo sviluppo radicale della seconda rivoluzione idealistica, il criticismo kantiano, in tale guisa da eliminare così l'idealismo classico tedesco e il suo finale rovesciamento antimetafisico, al pari del positivismo. Gli avversari essenziali sono, *mutatis*, gli stessi per l'uno e per l'altro: il panteismo (almeno nel senso della vanificazione dei soggetti finiti in un'unica Sostanza, o in un unico Soggetto), il materialismo, il naturalismo (di cui sarebbe attenuata espressione il cosmologismo scolastico), l'agnosticismo e lo scetticismo gnoseologico in ogni loro aspetto. In entrambi c'è una

retrocessione del cogito rispetto all'Essere. E l'idea malebranchiana di Dio « luogo degli spiriti » trova in Carabellese una trascrizione laica nella tesi della Coscienza oggettiva, ambiente di tutti i pensanti; come all'*attention prière naturelle* del primo, in quanto trasfigurazione religiosa del dubbio metodico cartesiano, corrisponde nel secondo la definizione della filosofia come *sforzo* di trascendenza nella pura oggettività spirituale. Ero perciò portato necessariamente a concludere che l'ontologismo è moderno e che non si può parlare per la successione delle sue forme di uno sviluppo storico interno, dato che esso è la forma necessaria che le posizioni radicali dell'idealismo moderno devono assumere quando intendano conservare l'idea della filosofia come metafisica ed evitare un rovesciamento in cui sono pure portate a negarsi come idealismo. Una simile tesi era resa possibile dal mancato approfondimento del pensiero del Vico, in cui vedevo allora la continuazione del tema del *verum factum* già presente nell'occasionalismo, ma non l'ontologismo. Penso ora invece che l'ontologismo cristiano conosca nei secoli dell'età moderna un reale sviluppo e che solo dopo la sua definizione in rapporto a Rosmini si possa veramente trattare della tradizione dell'ontologismo, in S. Agostino e nel pensiero medioevale.

Ha senso parlare di ontologismo non cristiano? Una simile domanda, ignota fino a qualche decennio fa, assume oggi un particolare significato dopo Carabellese e dopo Heidegger (e, parzialmente, per il pensiero francese, per Alquié). Nei riguardi di Heidegger è da osservare come l'ontologismo non fosse mai penetrato, neppure come forma di pensiero possibile con cui si dovesse però fare i conti, nella Germania del « Rinascimento dopo la Riforma » (i suoi limiti geografici erano strettamente limitati ai paesi cattolici e si può rilevare qualche aspetto ontologista in Germania soltanto nel pensiero baaderiano); e come oggi inserito in questa tradizione, assuma l'aspetto di ritorno alla prima filosofia greca. Nasce così una serie di problemi complessi che non

posso affrontare in questa sede. Ma per aprire almeno i termini della questione, segnamo la distinzione osservando come il rovesciamento compiuto da Carabellese avvenga *entro* la filosofia moderna e il rovesciamento compiuto da Heidegger avvenga *contro* la filosofia moderna: Carabellese rappresentando la religiosità mazziniana portata alla sua consapevolezza ultima [78], Heidegger l'estensione massima della critica di Nietzsche al mondo moderno; distinzione che misura la lontananza, ma non toglie che il pensiero dell'uno o dell'altro —tesi che può sembrare paradossale, ma non lo è, nel riguardo di Heidegger che probabilmente non ha mai letto Gentile— abbia subìto l'attualismo; perché la visione generale heideggeriana della storia della filosofia, svolta nella sua opera su Nietzsche, è proprio l'esatto inverso, in ogni punto, di quella gentiliana. Ci si accorge in ciò dell'importanza del problema Gentile, se lo stesso Heidegger può essere presentato come l'assoluta inversione del suo pensiero. Ma ora, che altro è l'attualismo, nel suo aspetto essenziale, se non la laicizzazione dell'ontologismo cristiano della forma giobertiana? La critica delle forme ontologistiche non cristiane deve quindi aver inizio, come si vedrà meglio più oltre, con un esame veramente rigoroso dell'attualismo, con una definizione esatta delle sue sopravvivenze, altrettanto forti che spesso inconsapevoli, della natura della sua catastrofe e della sua situazione nella storia della filosofia.

[78] È estremamente curioso come nell'immanentismo italiano l'idealista Gentile si riferisca soprattutto a Gioberti e l'ontologista Carabellese a Mazzini. Non può infatti trattarsi, per Carabellese, della trasposizione filosofica di una passione politica. Basta considerare la struttura comune di due suoi libri, *L'idealismo italiano*, 1938, e *L'idea politica d'Italia*, 1946, per accorgersi come il riferimento a Mazzini sia necessario. Anche se certamente il richiamo *obbligato* al massimamente inattuale tra tutti i pensatori politici dell'800, cioè appunto al Mazzini, può servire di traccia per definire l'aspetto di inattualità dell'ontologismo carabellesiano.

8. *Il posto del marxismo nella storia della filosofia.*

Una critica che mi sarà certamente mossa riguarderà l'importanza che dò al marxismo sino a vederci non soltanto *un aspetto essenziale del punto d'arrivo non superabile della forma di pensiero che ho chiamato razionalismo*, ma altresì tale punto d'arrivo che ha bisogno, per manifestare la pienezza del suo significato, di venir separato da ogni combinazione con altre filosofie, e da ogni aspetto, pur presente nella formulazione originaria, che si presti a una combinazione, che sarebbe in realtà assorbimento [79]. Non rifiuta cioè ogni approfondimento, ma la forma di approfondimento che si presenta come sintesi: non potendosi presentare che come punto di arrivo della filosofia classica tedesca, tale perché conserva tutto ciò che di progressivo è stato realizzato nella storia del pensiero, il suo approfondimento non può che coincidere con la critica della possibilità delle conciliazioni con altre forme di pensiero già da esso logicamente oltrepassate, anche se, cronologicamente, si sono presentate come successive; perché ogni conciliazione sarebbe di fatto subordinazione. Di qui pure la forma che deve prendere una critica *interna*, veramente rigorosa, del marxismo: riesce davvero all'unità del filosofo e del politico, o invece non può non decomporsi in due posizioni opposte senza rapporto dialettico, quella di una filosofia totalmente subordinata alla politica e quella di un sociologismo come relativismo assoluto? Il termine di decomposizione richiama alla crisi del socialismo successiva al 1890. Il tentativo di Lenin è stato di oltrepassarla attraverso un ritorno

[79] L'assorbimento è il carattere tipico della posizione che si suol definire come « revisionistica », e le considerazioni sopra svolte mostrano come Sartre non si sottragga affatto al revisionismo. All'interno di quel che diciamo marxismo critico (primo Lukàcs, Bloch, Goldmann) vi è pure un processo di revisione che si definisce però per il carattere di assoluta opposizione a quel revisionismo, pur nella naturale differenziazione del marxismo dogmatico, che, chiuso in una pura fedeltà alla lettera, cede davanti alla critica revisionista.

alle origini hegeliane; si può dire che il suo tentativo sia riuscito o non si riaffaccia, oggi, di nuovo, la decomposizione?

La difesa del mio punto di vista è estremamente semplice. Bisogna distinguere, senza fare nessuna questione di ortodossia —e del resto sarebbe ben difficile distinguere oggi il giudice dell'ortodossia—, un marxismo scolastico e un marxismo critico. Certamente fuori della filosofia è il marxismo scolastico scientista, involuzione nel materialismo naturalistico; contro di esso valgono le critiche ordinarie, di cui darò un cenno più oltre. Carattere invece del marxismo critico, quale, ad esempio, quello di Bloch e quello del Goldmann, a cui particolarmente mi riferisco in questi saggi, è di criticare invece la filosofia come discorso concettuale chiuso, in nome di un oltrepassamento della filosofia, che non cessa con ciò di essere tale, nell'azione rivoluzionaria, in un modo simmetrico al ritmo della filosofia cristiana medioevale che, nata nell'esperienza religiosa, non ha una autonomia assoluta, ed è una tappa oltrepassata nella vita mistica. Nell'aspetto in cui si precisa come storicismo e come critica delle evidenze —e ciò perché il marxismo non può senza contraddizione presentarsi come posizione tale da non poter venire oltrepassata nel corso della storia: può presentarsi soltanto come verità del tempo presente, in ciò che è capace di situarlo rispetto alle epoche passate e a quella che oggi è da creare— deve necessariamente assumere la figura del *pari* vedendoci la svolta decisiva nella storia della filosofia moderna, portato da ciò al necessario confronto con Pascal, dato che non conosce, come Pascal, altre prove che le morali e le storiche. La forma del suo *pari* è questa, « noi abbiamo da scegliere tra il socialismo e la barbarie »; possibilità di una *speranza* che diventa *dotta* attraverso prove che non possono essere che storiche.

È chiaro però che tra il *pari* pascaliano e il marxista non c'è una simmetria assoluta. Il *pari* pascaliano antecede le prove storiche. Il « noi dobbiamo scegliere tra il so-

cialismo e la barbarie » ha invece bisogno di tutta una visione della storia, che confermi la filosofia marxista. Di una visione, cioè, se la consideriamo nei suoi termini politici, secondo cui il liberalismo non è un valore eterno, ma una forma politica inseparabile dal periodo ascensivo della classe borghese, che si esprimerà allora filosocamente come razionalismo, mentre nel periodo decadente cercherà la sua copertura ideologica nell'irrazionalismo e la sua difesa politica in quello che nel linguaggio comunista viene genericamente detto « fascismo », e il cui risultato è la barbarie rinnovata, l'assoluto nichilismo; e, naturalmente, anche se ciò a molti non è affatto chiaro, tale visione è insostenibile *senza l'accettazione di tutte le categorie del marxismo teorico* [80].

Ho trattato delle prove storiche nel VI saggio e del

[80] Questa connessione tra rifiuto del marxismo teorico e nichilismo pratico avrebbe voluto essere l'argomento dell'opera del Lukàcs, *La distruzione della ragione. Storia dell'irrazionalismo da Schelling a Hitler*, cit.; ma ne venne un libro che non poteva piacere, nonché naturalmente ai neoilluministi e ai marxisti ortodossi, neppure ai rappresentanti di quel che abbiamo detto « marxismo critico ». Ciò perché vuole essere, da parte del suo autore, un non riuscito tentativo di conciliazione con lo stalinismo. Sarebbe esagerato dire che, mentre *Storia e coscienza di classe* rappresenta, come è vero, un tentativo di rendere rigorosamente esplicita la posizione filosofica di Lenin, la *Distruzione della ragione* è un libro staliniano. Perché, messe a parte le citazioni di Stalin, e soprattutto il voluto silenzio sulla correlatività tra stalinismo e nazismo, possiamo dire che la sua tesi è marxisticamente obbligata, e che molte osservazioni sono veramente notevoli.

Quel che però risulta dal libro è l'impossibilità di rappresentare il cammino della filosofia tedesca non marxista come processo che, consapevolmente o meno, si sia formato prima contro i motivi del passaggio da Hegel a Marx, poi contro il marxismo. Per il primo punto ciò è valido relativamente per il secondo Schelling, non per Schopenhauer, né per Kierkegaard, né per Nietzsche. A meno che non si voglia semplicemente dire che questi pensatori sono antihegeliani, e che nel loro antihegelismo c'è la radice del loro antisocialismo, e allora la tesi perde significato per il suo carattere troppo ovvio. Quanto al ritorno a Kant, esso si delinea non specificamente contro Marx, ma genericamente contro il materialismo a cui era approdata la sini-

concetto di liberalismo nel VII. Ora, tornando sull'argomento dei primi due saggi destinati a definire il posto del marxismo nella storia della filosofia, dovrò pure occuparmi della forma di *pari* a cui conclude: se non sia assai diversa da quella che è stata proposta (scelta tra il socialismo e la barbarie), e ciò perché l'insuperabilità del marxismo si rivela pure come l'insuperabilità della sua contraddizione. Ma cominciamo con il considerare le obbiezioni che all'insuperabilità entro il razionalismo, e al carattere filosofico del marxismo, possono venire opposte.

La critica oggi più diffusa riguarda il carattere incerto del marxismo tra filosofia della storia e storicismo, per cui avrebbe bisogno di essere conciliato con uno storicismo procedente da Dilthey e da Weber, inteso come storicismo assolutamente separato da romanticismo, e perciò liquidante gli aspetti teologici e messianici del marxismo. Penso si debba rispondere che, nella sua forma critica, il marxismo è *riaffermazione della filosofia della storia dopo lo storicismo*. È certo storicismo per la rinunzia alla fine della storia e al processo necessario che deve portare a essa; ma è ancora filosofia della storia per l'aspetto di fede e di speranza, *di religione atea che resta religione* pur dopo la negazione di ogni rivelazione, di ogni soprannaturale, e di ogni teismo filosofico; caratteri che la separano dallo storicismo relativistico e dal processo dallo storicismo alla sociologia. Il Goldmann non parla mai, infatti, di storicismo, e usa costantemente il termine di filosofia della storia; ma si tratta di una filosofia della storia che accoglie in certo modo la critica neoilluministica, la possibilità sostituita alla necessità,

stra hegeliana, particolarmente nella forma ultima di scientismo. In realtà c'è un'unica filosofia che si costruisca nella critica del marxismo, ed è il neohegelismo italiano, particolarmente nella forma crociana. È troppo facile osservare come esso prenda origine nella *querelle* 1895-1900 sul marxismo, e come da essa esca trasfigurato anche il pensiero del discepolo dei vecchi hegeliani, Gentile.

pur rifiutando ogni oltrepassamento del marxismo nel neoilluminismo.

Religione atea e filosofia della storia sono termini inscindibili nella concezione marxista: cioè, il marxismo conserva il « sacro », ma nella forma non di una religione trascendente, ma della filosofia della storia. Sotto questo riguardo non sarebbe inesatto presentare il marxismo come tentativo di « restaurazione del sacro » dopo la morte così di Dio, come del « divino ». Soltanto l'intendimento della loro connessione permette di valutare esattamente il suo significato e, di conseguenza, di interpretare in maniera propria quello della storia contemporanea.

Sui tratti che caratterizzano il marxismo come « forma secolarizzata del pensiero biblico » (Marx ultimo profeta di Israele, profetismo, messianismo, escatologia; caratterizzazione del suo pensiero come « religione secolare » per gli avversari; come inizio, pur tra i fraintendimenti, di un richiamo al genuino pensiero biblico, per certi « progressisti » cattolici) si è detto tanto che basterà trascrivere, perché lo condensa in poche righe, questo passo del Löwith: « la lotta finale dei due campi ostili della borghesia e del proletariato corrisponde alla fede cristiana in una lotta finale tra Cristo e l'Anticristo nell'ultima epoca della storia, il compito del proletariato corrisponde alla missione storica del popolo eletto, la funzione redentrice universale della classe più degradata è concepita sul modello religioso della Croce e della Risurrezione, la trasformazione ultima del regno della necessità nel regno della libertà corrisponde alla trasformazione della città terrena nella città di Dio, e l'intero processo della storia come è delineato dal *Manifesto dei comunisti* corrisponde allo schema generale dell'interpretazione ebraico-cristiana della storia come un processo diretto dalla Provvidenza verso uno scopo finale » [81]. Di più: sembra esserci posto per il miracolo e per la grazia:

[81] Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 44-45.

come Marx ed Engels si sarebbero elevati al di là della loro classe per fondare il socialismo scientifico se non per la mediazione di un pensiero non determinato dalla condizione sociale, se non dunque rompendo, appunto miracolosamente, le leggi del materialismo storico? La zona hegeliana e marxista della storia della filosofia sembra formare una specie di storia sacra in cui il pensiero di Hegel è l'Antico e quello di Marx il Nuovo Testamento, ecc. Ma come questo parallelismo si è prodotto? Bisogna ricorrere alle reminiscenze, all'inconscio, alle caratteristiche etniche? Si può condurre una ricerca psicoanalitica sul pensiero marxista? Si deve risolverlo totalmente in un significato messianico che, esprimendosi in una concezione immanentistica, dà luogo a una ripresa del pensiero mitico? Si arriva così all'idea di una « religione secolare » ritorno a una forma primitiva di religione, che sarebbe da porre nel « conservatorio delle superstizioni, sala dei millenaristi » [82]. È facile vedere in questo tipo di critica il riflesso della tesi spinoziana sull'« immaginazione dei Profeti ». Ma il posthegeliano Marx potrà essere criticato attraverso una tesi spinoziana?

Per decidere del carattere filosofico o meno del marxismo, bisogna quindi porre il problema generale della filosofia della storia. Ed è la condanna della filosofia della storia uno dei rari punti su cui pressoché tutti i pensatori occidentali non marxisti sembrano essere d'accordo, teologi cattolici e teologi protestanti, pensatori laici e storici puri. Dicono gli uni: la filosofia della storia è la trascrizione contradditoria su un piano immanentistico di ciò che ha senso soltanto sul piano teologico; e se la teologia della storia, come decifrazione del senso in nome di una Rivelazione, non si confonde con la storia e le garantisce anzi l'autonomia, il contrario avviene invece per la filosofia della storia, che, confondendosi con la storia della filosofia e con la storia, ne compromette

[82] J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, 2ª ed., Paris, Gallimard, 1963, p. XV.

il carattere scientifico. Gli altri: la filosofia della storia sostituisce al pensiero della storia come l'unica realtà quella di uno stato definitivo verso cui sarebbe orientata, la Città di Dio e il Regno eterno; oppure, al reale umanesimo che importa l'idea della possibilità del progresso, la categoria della necessità. Per gli storici, l'abbandono della filosofia della storia è richiesto come condizione della liberazione della storia dalla sua funzione ancillare nei riguardi della filosofia.

È già questa concordia a trarre in sospetto. Occorre osservare: 1) c'è una filosofia della storia che pensa la storia ormai conclusa. Rispetto ad essa le critiche dello storicismo sono valide; 2) c'è una filosofia della storia che invece è legata al pensiero rivoluzionario, e anche la reciproca è vera, non c'è pensiero rivoluzionario senza filosofia della storia. Le obbiezioni storicistiche sono valide anche rispetto a questa forma? O invece, come pensano i marxisti, lo storicismo muove da una già presupposta distinzione del comprendere (la filosofia come metodologia della storiografia) e del cangiare, che nasconde una reale conciliazione indiretta con l'ordine esistente, cioè in pratica col periodo storico in cui è sorto, l'età liberalborghese 1870-1914, il mondo di ieri?

Ribatte lo storicismo: l'assegnare a un certo evento storico un'importanza definitiva come se da esso datasse la separazione tra un passato e un futuro, che è proprio del pensiero rivoluzionario, non implica già accolto il presupposto della filosofia della storia, la pretesa di abbracciare la totalità del reale, come se tutti i fatti fossero già dati?

Per risolvere questo problema, dobbiamo metterci dal punto di vista del primato dell'azione proprio della filosofia della storia rivoluzionaria, e non ragionare come se la filosofia della storia, anche nel suo significato rivoluzionario, mantenesse il suo carattere contemplativo; rapportandosi all'azione nel senso di una garanzia che la realtà darà necessariamente una conferma al successo di quest'azione, quali che siano gli ostacoli che essa possa

incontrare, e i parziali insuccessi che possa subire; come un antidoto alla possibilità della disperazione. Dal p.d.v. del primato dell'azione, l'avvenire di cui parla la filosofia della storia rivoluzionaria è un *avvenire prossimo*, quel solo avvenire che noi possiamo *fare*; è l'avvenire commisurato alla nostra possibilità di fare. Il corso della storia proseguirà certo oltre questa realtà che è ora da creare (e che avrà come conseguenza, non l'estirpazione totale del male e dell'errore, ma la scomparsa delle « ideologie » e delle « false coscienze »; il socialismo *non* è il *fine ultimo* della storia) e che a noi appare l'assoluto *soltanto* perché è l'unico compito storico che ci è possibile. Che questa filosofia rivoluzionaria esprima una fede e una speranza, è certo rigorosamente giusto, ma ciò è naturale perché essa non è una parte della filosofia teoretica, ma *coincide con la filosofia morale*. Né assorbe in sé la storia della filosofia perché la sua capacità di spiegarla è l'unico criterio teoretico della sua validità. Indubbiamente c'è un *senso della storia*, perché è impossibile pensare un'azione rivoluzionaria senza un ottimismo razionalista; ma ci è accessibile soltanto come senso della *storia attuale*, quella che abbiamo da creare, *esclusa* ogni considerazione del *fine ultimo* (della « fine dei tempi »), perché con ciò si ritornerebbe alla teologia della storia.

L'obbiezione storicistica può rinnovarsi con l'assumere questa forma: il « pensiero rivoluzionario » è al di fuori della filosofia, così come lo era per il Bréhier la « filosofia cristiana » (e, per il razionalista puro, tale in ragione proprio di queste due esclusioni, Bréhier, ne erano al di fuori l'uno e l'altra): per la stessa ragione fondamentale che anche il pensiero rivoluzionario è « teologico », così come la « filosofia cristiana » anche se in senso diverso.

Per rispondere, abbiamo da domandarci se il processo di sostituzione marxista del tipo del rivoluzionario al tipo hegeliano del filosofo abbia un carattere filosofico; se cioé esprima l'enucleazione più profonda della novità hegeliana, ossia l'unica via attraverso cui l'hegelismo

possa riaffermarsi (cfr., per la mia risposta, pp. 238 sgg., 275 sgg.). La dimostrazione di ciò mi sembra offerta dalla sconfitta dell'oltrepassamento del marxismo entro l'hegelismo, ossia appunto dal neohegelismo italiano. Non ho da ripetere qui per l'ennesima volta il processo attraverso cui la « non definitività » crociana della filosofia si sia chiarita come consacrazione, in termini indiretti, di un determinato periodo storico come modello assoluto, e come lo sviluppo della filosofia crociana dal periodo della « filosofia dei distinti » a quello della « filosofia della libertà » non abbia fatto che mettere in luce il presupposto originario, quella riconciliazione con la realtà del tempo —sotto forma di conservatorismo illuminato e liberale, che è pure superamento del suo iniziale pessimismo giovanile— in cui si deve vedere *il risultato della sua critica al marxismo*. Il marxismo aveva fatto proprio un tema del pensiero controrivoluzionario, la critica dell'astrattismo giusnaturalista; la conseguenza della critica del marxismo significò per Croce il ritrovamento di questa tesi nel suo aspetto antigiacobino e antirivoluzionario, e da ciò conseguì il *tema costante* della sua politica, l'opposizione al radicalismo progressista (quale altro è, per es., il significato dalla sua amicizia per Sorel?). Più resistenza sembra ancora offrire la risposta gentiliana sul carattere idealistico del concetto di prassi; tesi che però serve a mettere in luce, per antitesi, quella che è l'intuizione originaria prima del marxismo, l'unità, in una posizione di pensiero fondata sull'identità di libertà e di necessità, e la negazione del libero arbitrio, tra materialismo (identificato con realismo) e filosofia dell'azione; l'invincibilità nel riguardo dell'attualismo, della critica di solipsismo, non sembra esserne la conferma? Tocchiamo qui un punto essenziale per il problema del realismo: se l'affermazione del realismo come distinto dal materialismo, sia possibile soltanto nella ripresa, su cui sono da vedere le bellissime pagine della *Conscience de la liberté* del Laporte, della teoria del libero arbitrio, termine che raramente si osa pronunziare per il terrore delle, in realtà assai deboli,

critiche spinoziane. Ma è evidente che non possiamo ora fermarci su questo problema.

Inseriamo qui un importante inciso: il concetto di filosofia della storia ha senso soltanto in una concezione immanentistica, o può averlo anche in una filosofia della trascendenza [83]? La questione è di estrema importanza perché qualora si ammetta che non si possa parlare per qualsiasi concezione religiosa in senso trascendente che di teologia della storia, si dovrebbe giungere ad escludere Vico, per quel che ha di nuovo, dalla tradizione filosofica cristiana; quale conseguenza possa avere questo per la critica dell'interpretazione della filosofia moderna come processo di laicizzazione, si può intenderlo dal VI saggio. Perché certamente un'interpretazione cattolica di Vico non può che vederci il teorico di una filosofia della storia, che non è una teologia della storia, pur presupponendo un'interpretazione teologica della caduta, e che insieme non è affatto esposta al trapasso nello storicismo, come affermazione che la storia è l'unica realtà, né di conseguenza a un oltrepassamento dello storicismo nella filosofia della storia, nel senso marxista che si è detto. Ora, rispondo che per la concezione cattolica, che non vede nella caduta una perversione radicale, la filosofia della storia come autonoma dalla teologia della storia, ha la sua legittimità e corrisponde a un problema necessario, quello di definire ciò che può fare l'uomo nello stato di natura decaduta (cfr. p. 499). Quindi, per ciò che si è detto, una concezione cattolica della storia deve vedere in Vico l'inizio del processo che può portare a una critica rigorosa del marxismo: portata a ciò anche dalla riflessione sul fatto che l'unica filosofia che si sia for-

[83] È noto come il tema della legittimità della filosofia della storia, distinta dalla teologia, sia assai controverso presso i pensatori cattolici; tra i sostenitori della sua legittimità è da ricordare Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, 1959. Tra gli avversari irreducibili, il Padovani, in cui forse questa negazione rappresenta il collegamento tra l'eredità dell'insegnamento del Martinetti, suo maestro, e il pensiero cattolico.

mata avendo come essenziale avversario il marxismo, quella di Croce, sia stata condotta a una riaffermazione di Vico dopo Hegel. Non si può pensare che il richiamo a Vico sia un processo necessario nella critica del marxismo, anche se è fallito nella forma che gli ha dato Croce?

Ma torniamo ora al carattere filosofico del pensiero marxista: se su di esso non sembra poterci essere, dopo il carattere indicativo dello scacco del neohegelismo italiano, discussione, possiamo passare a definire il *tratto unico* che lo caratterizza *nell'intera storia del pensiero*: esso è la *filosofia moderna nel suo aspetto in cui si presenta come laica, cioè oltrepassante definitivamente il pensiero trascendente, che diventa religione.* Consideriamo infatti: rivoluzionario è colui che raggiunge le masse, non nel senso che sappia muoverle attraverso motivi irrazionali, ma in quello che esprime il pensiero, o corrisponde all'attesa, che in esse sono immanenti; e rivoluzionario nel senso totale è chi attua una rivoluzione che non si risolve nel dominio di una classe, che non deve perciò più essere soltanto parziale o politica o borghese, ma invece totale o sociale o proletaria; è noto che il pensiero di Marx è il punto di arrivo dell'interpretazione della rivoluzione francese come rivoluzione incompiuta.

Lasciamo ora da parte un problema della più grande importanza e che, a mia conoscenza, non è mai stato trattato: *come l'esito delle rivoluzioni nel senso teologico che si è detto dianzi, sia di dar luogo non già alla libertà e all'uguaglianza universale, ma al regime delle classi.* Così la rivoluzione francese porta al dominio della classe borghese; è nota la perfetta frase di Talleyrand sul regno di Luigi Filippo come sua conclusione; così la rivoluzione russa sembra portare al dominio della classe tecno-burocratica. E notiamo come questo dominio sia il loro risultato imprevisto; non era certo lo scopo dei rivoluzionari francesi e della loro più decisa espressione, la tendenza giacobina, né saprei dire senz'altro che espressione della borghesia sia il pensiero che l'ha preparata, cioè l'Illuminismo nella sua direzione rivoluzionaria. Ci si deve

domandare se siano le classi a spiegare la storia, o piuttosto se il loro dominio sia l'esito dei movimenti ispirati all'idea della sostituzione della politica alla religione nella liberazione dal male, cioè al pensiero rivoluzionario.

Passiamo a osservare come una visione del mondo che raggiunge, nel senso che si è detto, le masse, *si fa religione*; e che, nel caso del marxismo, *è l'hegelismo che, portato alla sua coerenza estrema, raggiunge le masse*. Si intende non nel senso di un hegelismo adattato alle masse, al modo della scienza per tutti delle divulgazioni positivistiche; il riscontro è soltanto col cristianesimo, ed è qui che si rivela il loro carattere simile di essere religioni insuperabili in una filosofia che le « demitizzi ». I catechismi comunisti, come quelli cattolici, rendono accessibile la dottrina alla massa senza sostanziali deformazioni, e soprattutto dispongono all'azione che dalla dottrina è richiesta. Alla posizione del filosofo che oltrepassa il punto di vista delle masse si sostituisce quello del filosofo che *si adegua al loro movimento*, cioè al movimento della storia, e ne esplica il senso.

Insistiamo sul tratto unico: le forme precedenti o anche successive di razionalismo si erano sempre presentate come oltrepassanti la religione (ridotta a rappresentazione della verità in forma simbolica; o a pura posizione pratica, che il pensiero puramente teoretico doveva escludere) e distaccantesi dalle masse in questo preciso punto. Nel passaggio, *motivato dalla natura della filosofia*, dalla filosofia alla religione, il marxismo *inverte* quindi il senso del razionalismo moderno, raggiungendo *insieme* la posizione *completamente opposta* a quella del pensiero cristiano (giustificazione della filosofia a partire dal carattere della fede *quaerens intellectum*). Per riguardo poi alla politica tali posizioni si presentavano o come fondamento di un modello eterno che il politico deve imitare; o come consapevolezza di un processo storico (per esempio Hobbes dell'assolutismo, Locke del passaggio al liberalismo, l'hegelismo come consapevolezza della storia universale, l'hegelismo italiano come consapevolezza del Risorgi-

mento, ecc.). Perché carattere del marxismo è di essere una filosofia *ante factum* non una filosofia *post factum* come l'hegeliana: se Hegel poteva vedere in Napoleone l'anima del mondo, se Croce in Giolitti —nel maggior avversario della filosofia politica che forse ci sia mai stato— lo statista ideale di quell'età dei distinti '70-'14 che gli si presentava come modello, né Hegel né Croce potevano però pensare che Napoleone o Giolitti avessero consapevolmente posto in atto le loro filosofie. Non è invece possibile pensare a un politico comunista non consapevole della dottrina marxista, e i suoi errori pratici vengono addebitati a errori teoretici nella sua interpretazione.

Osserviamo di passata come questa osservazione potrebbe avere un'estrema importanza per la storia del machiavellismo. La riabilitazione di Machiavelli da parte dei filosofi « virtuosi » e non più soltanto dei « libertini », o dei politici discussi come Bacone, non coincide infatti con la storia del razionalismo metafisico, da Spinoza [84] sino a Hegel; e, soprattutto, è forse un caso che raggiunga il suo vertice nel razionalismo, storicista in apparenza, ma in realtà metafisico e cristiano-laico, di Croce, ossia nell'unica filosofia laica che si sia formata avendo sempre presente il marxismo come avversario essenziale? Come infatti il razionalismo può pensare di raggiungere la realtà politica se non machiavellicamente, considerando le religioni come forze pragmaticamente utili?

Dal punto che si è raggiunto derivano varie conseguenze di estrema importanza:

1) per il marxismo la filosofia, in quanto puramente razionale, non può farsi religione che in quanto *rigoroso ateismo*. Se la religione trascendente avesse infatti una sua perenne verità, espressa sotto forma di « rappresenta-

[84] Si può trovare una precisa conferma della mia asserzione nelle eccellenti pagine di A. Ravà, *Spinoza e Machiavelli* (in « Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio », Modena, 1930, vol. II, e in *Studi su Spinoza e Machiavelli*, Milano, Giuffré, 1958), esempio abbastanza raro di uno studio sulla fortuna di Machiavelli presso i filosofi perfettamente condotto.

zione », essa dovrebbe venir conservata nella filosofia, il compito del filosofo configurandosi, alla maniera hegeliana, come quello di chi deve cercare il corrispondente in termini di pensiero della rappresentazione. Si arriverebbe quindi di nuovo all'oltrepassamento della religione nella filosofia, quindi al movimento di pensiero dalla religione alla filosofia, anziché dalla filosofia alla religione. Ma la conservazione della religione nella filosofia significa pure distacco del filosofo dalle masse; e ciò porta a una contraddizione vissuta perché la posizione aristocratica a cui il filosofo si trova costretto, lo porta all'impossibilità della comunicazione con le masse, quindi alla giustificazione della disposizione machiavellica nel loro riguardo, quindi alla negazione della loro umanità; cioè dell'aspetto vitale della religione, l'affermazione dell'universalità umana. Si vede da ciò che religione e ateismo sono nel marxismo così legati che l'attenuazione del momento ateo coincide con quella del momento religioso e quindi del momento etico, non potendosi parlare per il marxismo di « morale autonoma ». Perciò bisogna dire che c'è nel marxismo questo aspetto di verità: posta la negazione iniziale del soprannaturale, la religione, in quanto vita, potrà riaffermarsi soltanto come radicale ateismo. Affermazione che, posta l'ipotesi, è assolutamente innegabile.

2) La filosofia, col diventare religione, assume l'aspetto di verità liberatrice; la filosofia della storia marxista si fa religione in quanto si presenta come forma di pensiero *agonistico* contro la forma giustificativa del pensiero hegeliano, visto implicitamente come l'aspetto ultimo della religione ridotta a forma di « teodicea » [85]. Ma questa liberazione è del tutto mondana, storica e sociale;

[85] Il concetto di teodicea, in senso proprio, come giustificazione di Dio davanti alla Ragione, concepita come norma assoluta, con separazione, quindi, comunque dissimulata, della Volontà di Dio dalla sua Saggezza, e dipendenza della prima dalla seconda, è correlativo al razionalismo teologico che ho distinto (cfr. p. 477, n. 97) dal razionalismo metafisico. Il vero inizio di questo razionalismo teologico

quindi identità di religione e di politica. Quindi quell'idea di rivoluzione (per cui cfr. pp. 361-366), la cui genesi non si spiega con una reminiscenza dell'idea escatologica giudaico-cristiana, ma con l'essere il termine ultimo della riabilitazione illuministica della natura umana. Perciò la compiutezza dell'hegelismo si identifica in Marx con la compiutezza dell'esigenza illuministica di una ragione attiva, capace di trasformare il mondo.

3) L'idea di rivoluzione perde ogni senso se non si pensa alla storia come significativamente orientata, sia pure nel senso limitativo di cui si è detto prima. Da ciò l'etica del « senso della storia » o, se si vuol dir così, e la formula è correttissima, la sostituzione della filosofia della storia all'etica; quindi il concetto di responsabilità « attribuita » (si è fatti responsabili dalla storia): quindi il totalitarismo (cfr. saggio VII).

4) In rapporto a questi tre punti può essere inteso in tutto il suo significato il carattere *positivo e politico* dell'ateismo marxista nella sua separazione totale dalla forma precedente dell'ateismo negativo; e il suo appropriarsi dell'idea della Città di Dio (nel linguaggio di certo recente marxismo, della Totalità); del suo presentarsi come condizione per la realizzazione di una nuova civiltà, per una radicale trasformazione del mondo.

deve essere visto nel pensiero di Malebranche, onde l'importanza assolutamente eccezionale della polemica Arnauld-Malebranche, per la percezione esatta che il primo, il *giansenista in quanto tradizionalista*, ha della novità, come allontanamento dell'intera tradizione teologica, delle tesi del filosofo oratoriano. Nonostante la decadenza rappresentata dall'idea di teodicea, intesa in questo senso, rispetto al pensiero religioso bisogna distinguervi due fasi: la teodicea connessa con l'ontologismo in Malebranche e, in un certo senso, in Leibniz, e la teodicea del momento in cui il razionalismo teologico incontra il razionalismo metafisico, e viene trasfigurato da esso. In questo momento, il pensiero di Hegel, si ha *l'opposizione assoluta tra il momento giustificativo e quello agonistico del pensiero religioso*, e il secondo viene ripreso da Marx. Possiamo forse dire: all'oltrepassamento della religione in filosofia in Hegel, non poteva non corrispondere in Marx *una filosofia che si fa religione*, in forma di pensiero agonistico.

È a questo punto che possiamo renderci conto delle corrispondenze prima osservate tra il marxismo e il pensiero biblico: esse si danno non già perché il marxismo debba essere spiegato a partire da una categoria del pensiero profetico e messianico estraneo alla filosofia, ma perché *nel dominio delle religioni è l'esatta antitesi del cristianesimo*. Dal che si potrebbe trarre anche un motivo apologetico: la radicale antitesi del cristianesimo, la « religione atea », è costretta necessariamente a trascriverne le figure, in senso immanentistico. Ora, ci si può domandare se, nei riguardi di questa trascrizione, non si verifichino esattamente quelle critiche che l'anticlericalismo riferiva, a torto, alla Chiesa Cattolica.

Si vede di qui la mia completa opposizione alla tesi del Löwith [86]. La filosofia della storia non è la semplice evoluzione del chiliasmo o la contaminazione contraddi-

[86] Il pensiero del Löwith è in realtà, come sempre, condizionato da quello di Nietzsche, pensato come punto d'arrivo insuperabile della filosofia della dissoluzione dell'hegelismo (ma ho già detto che in questa filosofia dobbiamo vedere due processi opposti e irreducibili, quello da Hegel a Marx, e quello da Schopenhauer a Nietzsche) e della sua critica del cristianesimo travestito dell'Ottocento (umanitarismo, filosofia della storia, ecc.). Tipicamente nietzscheana è, infatti, l'idea della filosofia della storia come contraddittoria forma secolarizzata della teologia della storia. Questa accettazione del punto di vista nietzscheano lo porta in *Meaning* ecc. a un capitolo su Marx che è sostanzialmente sbagliato. Giustamente L. Flamm (in « Revue Internationale de Philosophie », n. 45-46, 1958, p. 363) dopo aver osservato che lo stesso *Capitale* ha un significato filosofico piuttosto che economico, vede il torto del Löwith nel situare « Marx nella prospettiva della dottrina della salvezza giudaico-cristiana, così che il socialismo appare come "il regno terrestre di Dio". È disconoscere completamente l'orientamento del pensiero marxista... è precisamente perché voleva sottrarre completamente la storia al mito ch'egli è ricorso all'economia politica. Il capitalismo crea il feticismo del destino implacabile; sopprimerlo sarà metter fine ad ogni pensiero fatalista e rendere all'uomo la coscienza ch'egli edifica da sé la propria storia ». Non posso invece consentire col Flamm nell'aspetto in cui sembra negare ogni interpretazione di tipo religioso del marxismo. Il difetto dell'interpretazione del Löwith sta nel fatto ch'egli pensa *questo carattere religioso come dipendente dalla trasposizione illegittima in una forma di pensiero laico*

toria del pensiero laico col chiliasmo. Invece il fatto che incontra il chiliasmo, l'eresia cristiana in questa forma (al modo che l'hegelismo incontra, in un certo suo significato, il cristianesimo gnostico, e l'anticlericalismo religioso, nel senso che si è detto, come continuazione del pensiero religioso kantiano, l'eresia catara), significa semplicemente conservazione-superamento nella filosofia moderna di un certo cristianesimo (ossia il suo carattere storico).

5) La compiutezza dell'hegelismo coincide per il marxismo, inteso come esito della filosofia moderna laica, con la convergenza, in conseguenza della radicalizzazione estrema del loro momento di verità, di linee di pensiero che nella considerazione comune appaiono diverse od opposte: lo storicismo, separato dal suo aspetto

di una prospettiva valida soltanto nel pensiero teologico, mentre si tratta invece di una religione raggiunta nella riaffermazione-riforma di Hegel che porta al ritrovamento e alla conservazione *in una forma nuova* del pensiero messianico.

Visto nella sua prospettiva generale, l'inserimento compiuto dal Löwith del periodo da Hegel a Nietzsche, con la tesi dell'insuperabilità nietzscheana, nella filosofia moderna, ch'egli continua ad intendere come processo di laicizzazione —cfr. il suo giudizio su Cartesio ne *Il « Discorso della montagna » anticristiano di Nietzsche*, nel vol. dedicato dall'« Archivio di filosofia » a *Pascal e Nietzsche*, 1962, pp. 108-109, e soprattutto il capitolo su Vico in *Meaning*, ecc., ove l'idea protestante ch'egli si fa del pensiero cristiano lo porta ad aderire sostanzialmente alla interpretazione laica di Vico, per il suo carattere di « filosofo della storia »,— non può che trarlo alla tesi conseguente di due forme irreducibili della storia del pensiero, quella che conclude al radicale ateismo e quella che è segnata dal primato della *Pistis*. A quale delle due il Löwith aderisca non è facile intendere, o almeno si notano le sue estreme perplessità (oggi sembra volto verso una posizione « cosmologica » e « ciclica » di tipo greco).

Il suo caso mi sembra esemplare per legittimare la posizione del problema dell'adeguatezza dell'interpretazione della storia della filosofia moderna in termini di processo di secolarizzazione. È il non averlo posto ciò che ha fermato il pensiero del Löwith sin dal tempo della sua opera maggiore *Da Hegel a Nietzsche*, rispetto a cui le successive appaiono non uno sviluppo, ma un allargamento, e non sempre felicissimo, come l'opera ricordata sulla filosofia della storia, delle tesi di allora all'esame di punti parziali.

direttamente o indirettamente conservatore; l'illuminismo nella sua intenzione rinnovatrice, ma scisso così dall'aspetto del materialismo volgare per cui la sua critica si è esercitata in un senso puramente dissolutivo e ha dato luogo a una posizione aristocratica (si consideri la profondità della frase di Robespierre rispetto all'ateismo del suo secolo: « l'ateismo è aristocratico ») come da quello giusnaturalistico; l'umanismo di Feuerbach, ma separato dall'esito stirneriano e dall'anarchismo, e dalla conseguente possibilità della rinascita della filosofia religiosa dell'esistenza; il positivismo, per lo sperimentalismo affermato come esigenza fondamentale, ma separato dall'aspetto che porta (già in Comte, e poi in Taine) alla forma reazionaria del sociologismo e per altro verso dall'antitesi spiritualistica che si forma entro il positivismo stesso; il pragmatismo, per il criterio della verità posto nella pratica, ma scisso da ogni aspetto spiritualistico [87]; il criticismo, liberato da tutto ciò che in Kant aveva reso possibile la riaffermazione del pensiero metafisico nell'idealismo tedesco e nel kantismo spiritualistico; il neocriticismo nella forma di storicismo, come critica della formulazione idealistica della filosofia della storia, ma liberato dal relativismo, per cui procede verso l'irrazionalismo; l'utopismo, per quel che riguarda l'aspetto comune a tutte le sue forme, la critica dell'idea di proprietà, e quella che è stata storicamente la sua antitesi, il realismo politico machiavelliano, vengono conciliati proprio nella loro *estremizzazione*, la loro opposizione essendo fondata sulla vecchia idea dell'etica: la religione stessa viene conservata come messianismo separato completamente da ogni aspetto per cui deve presentarsi come teodicea.

Conciliazione attraverso una radicalizzazione estrema, dunque il *contrario di un eclettismo*, mentre ogni forma di spiritualismo è per il marxismo *necessariamente eclettica*, e ognuna delle forme considerate è suscettibile, senza l'inveramento marxista, di un prolungamento spiritualistico.

[87] Lenin, *Quaderni filosofici*, trad. it., pp. 433, 456-58.

Questa radicalizzazione consiste perciò nell'eliminazione in queste linee di ogni elemento che possa essere occasione a un'apertura religiosa in senso trascendente, o che possa fornire l'occasione a una riaffermazione di tale forma di pensiero religioso. E insieme coincide con la distinzione tra filosofie *progressive* e filosofie *reazionarie*, che non deve essere intesa come semplice sostituzione di un criterio politico a un criterio di verità nell'interpretazione della storia della filosofia; perché di ogni forma del pensiero passato il marxismo intende enucleare e conservare quello che rappresentava l'aspetto del movimento della storia da quello per cui tali filosofie sono legate a un ordine dato presentato come definitivo. In virtù quindi dell'assoluto storicismo, dell'affermazione che la storia è l'unica realtà, i termini di progressivo e di reazionario includono quelli di critico e di dogmatico ed esprimono il loro vero significato. In relazione al movimento della storia il marxismo si presenta come realizzante il programma della filosofia moderna in quanto unità di razionalismo (negazione del soprannaturale) e di un'interamente laicizzata antropologia cristiana come affermazione della trascendenza dell'uomo sulla natura; in breve, per la coincidenza di queste due condizioni, come radicale *umanismo*.

6) C'è però da aggiungere, ed è un punto decisivo, la cui importanza si vedrà più oltre: nella filosofia moderna laica c'è un'unica posizione che è assolutamente irreducibile a quella del marxismo, e che non è da essa oltrepassabile, il pensiero di Nietzsche. È quasi assolutamente certo che Nietzsche non ha mai letto una sola pagina di Marx o di Engels; tuttavia, ed è questo il paradosso, il suo pensiero non si spiega che come contrapposizione radicale, del tutto insuperabile, a quello marxista; vorrei dire al marxismo più che al cristianesimo, ma me ne trattengo, perché se ciò è vero nel senso che si è già detto della « distanza massima », può portare ad equivoci (Scheler, Chestov, ecc.) sulla possibile sua cristianizzazione.

Se la prospettiva che si è detta difende il marxismo dalle obbiezioni dei filosofi, il suo carattere pratico (la negazione-realizzazione della filosofia) lo porta a stabilire il criterio ultimo di verità nel risultato storico, cioè nella rivoluzione non come idea, ma come fatto reale, a cui deve conseguire la sparizione delle classi e l'unificazione mondiale. È ovvio ma non pare lo sia troppo, per la maggioranza di coloro che, non marxisti, scrivono sul marxismo, che non si tratta di affermare *dal punto di vista teoretico* l'unità della teoria e della prassi; ma invece di realizzare una filosofia in cui il nesso con la politica pratica è assolutamente indispensabile, e che perde, al di fuori di questa verifica, ogni validità. Si tratta del punto che è stato visto per la prima volta con assoluta chiarezza da Lenin, che definisce la sua posizione nella storia e che spiega il suo giudizio: « nessuno, dopo Marx, tra gli stessi marxisti, lo ha compreso ». Sorge però a questo riguardo una possibile contestazione, la cui importanza capitale sarà tra poco rilevata. È davvero Lenin il vero erede di Marx? Dobbiamo dire col Lukàcs del 1923[88] che l'efficacia dell'opera politica di Lenin « risiede in ultima analisi nella profondità, la grandezza e la fecondità di Lenin come teorico. Questa efficacia proviene dal fatto che egli ha elevato l'*essenza pratica* del marxismo a un livello di chiarezza e di concretezza che non era stato prima attinto; dal fatto ch'egli ha salvato questa dimensione da un oblio pressoché totale e che mediante questo atto teorico ci ha rimesso in mano la chiave di una comprensione corretta del metodo marxista »? O dobbiamo aderire al più recente antitetico punto di vista di Sidney Hook (e del resto di molti altri)?

[88] G. Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, trad. franc., Paris, Les edit. de Minuit, p. 10. Si può vedere in questo libro lo svolgimento rigoroso della frase di Engels sul proletariato erede della filosofia classica tedesca; ma pure Lenin, come si osserverà tra poco, aveva visto il marxismo da questo preciso punto di vista.

9. *La storia contemporanea come storia filosofica.*

Deriva da tutto ciò una conseguenza di estrema importanza, generalmente misconosciuta, o comunque molto raramente espressa in forma adeguata. Se infatti il pensiero di Marx è genuinamente filosofico, bisogna prendere alla lettera la sua frase secondo cui la sua concezione è quella di una filosofia che *diventa mondo* (che si oltrepassa nella realizzazione politica e trova in questa la sua verifica) opposta a quella di un mondo che diventa filosofia; se poi la storia contemporanea è la storia della espansione del marxismo, essa acquisisce un carattere nuovo, diverso da tutta la storia precedente, soprattutto dal Rinascimento in poi. Non è soltanto una storia che può essere *compresa* dal filosofo; è una storia *fatta dal filosofo*, perché il valore del pensiero è per Marx quello di realizzare le condizioni per un'azione efficace a trasformare la società e il mondo. *La storia contemporanea è perciò storia filosofica.* Tale novità importa che la questione prima della ricerca filosofica debba essere ravvisata oggi nel pensamento dell'attualità storica [89]; e altresì la revisione di tutte le tradizionali categorie politiche. poiché esse assumono nel nuovo contesto filosofico-politico un senso nuovo rispetto a quello che poteva essere dato loro a partire dalla considerazione della cosiddetta « storia moderna », dal Rinascimento e dalla Riforma sino agli inizi della prima guerra mondiale. Mutamento di significato che è particolarmente sensibile per la categoria politica essenziale del mondo moderno, quella di « liberalismo », come cerco di delineare nel saggio VII. Questo punto è estremamente importante perché sono ancora correnti, così tra i filosofi come tra i politici, delle abitudini valide per il periodo '70-'14, l'età dei « distinti »

[89] Rinvio a questo proposito al libro del P. Gaston Fessard, *De l'actualité historique*, Paris, Desclée, 1960, 2 voll.: modello di analisi filosofico-teologica della realtà presente e critica dall'interno, veramente insuperabile, del progressismo cattolico.

per eccellenza, e il periodo che per tale suo carattere è esattamente, tra tutti i periodi della storia, il più lontano da quello attuale. Non voglio certamente insistere sulle critiche a Croce, che oggi non sono certo di buon gusto. Ma come non rievocare l'impressione, che si provò al momento della sua morte, che la sua scomparsa sancisse quella di un mondo che in lui era giunto alla piena e serena (il Croce-Goethe!) coscienza di sé? Né la sua attualità è più ritornata.

A chi mi rimprovererà di unire troppo strettamente il discorso filosofico al discorso politico ho semplicemente da rispondere che ciò deriva dall'avere preso sul serio il pensiero filosofico di Marx. Perché vi è forse prova del marxismo che non sia pragmatica? « La questione di sapere se il pensiero umano possiede la verità obbiettiva non è una questione *teorica*, ma una questione *pratica*. È nella pratica che l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e la potenza... del suo pensiero. La contesa sulla realtà o l'irrealtà del pensiero separato dalla pratica è una questione puramente scolastica » (*II Tesi su Feuerbach*). Da ciò l'inseparabilità dello studio del marxismo come filosofia da quello del suo risultato storico, il comunismo come realtà politica. Da ciò ancora l'imprescindibilità, nella valutazione di ogni filosofia contemporanea, della sua capacità di prendere posizione nei riguardi del marxismo.

Perché questo punto di vista è generalmente ignorato? Ciò dipende dal fatto che il carattere specifico della *religione atea* marxista, nel senso di filosofia che si fa religione, non è stato correttamente inteso. Le più diverse direzioni di pensiero, dall'idealismo al sociologismo, sono d'accordo nel parlare di « mito rivoluzionario ». Penso si debba rispondere che l'idea di Rivoluzione, come sostituzione della filosofia della prassi alla filosofia speculativa, sorge per un processo strettamente filosofico; anche se non può raggiungere la realtà altrimenti che in una forma mitica. E ciò non perché il rivoluzionario debba servirsi di miti per comunicare la sua verità agli spiriti ancora incapaci di intendere la verità scientifica nella sua purezza; ma in

relazione a una contraddizione interna del pensiero rivoluzionario, che lo costringe ad abbandonare il punto di vista della verità per identificare il vero con ciò che è praticamente efficace, con ciò che è capace di intensificare la vita. Si avverte l'importanza estrema di questo problema, che concerne la rinascita del mito dopo « l'età di ragione », e pone la questione se il razionalismo, portato alle conseguenze estreme, dia luogo all'epoca dei miti ideologici. Per quel che penso, e ne darò un cenno più oltre, il passaggio dalla Rivoluzione come verità alla Rivoluzione come mito avviene in Lenin: però inconsapevolmente, perché questo passaggio al mito era l'unico modo in cui potesse essere affermata la sostanza rivoluzionaria del marxismo. Ma, naturalmente, non posso portare ora un simile argomento, estremamente complesso. Basti questo cenno, e l'enunciato complessivo della tesi: il passaggio alla coscienza mitica è la decadenza di un processo strettamente filosofico, quello che porta all'elaborazione dell'idea di Rivoluzione, giunta al suo compimento in Marx. Perciò l'idea corrente sull'« età dei miti ideologici » non contraddice affatto a quella della storia contemporanea come storia filosofica.

10. *Il maggiore errore nell'interpretazione del marxismo e le sue conseguenze.*

Secondo il punto di vista che ho proposto, l'ateismo radicale, come punto d'arrivo del razionalismo, rappresenta la chiave dell'intera opera di Marx: il cui pensiero, come veramente filosofico, è talmente organico che non può esserne staccata alcuna « parte » (la sua sociologia, p. es., come suscettibile di venire interpretata a parte da questo riferimento). Tuttavia so bene che a questo proposito mi separo da numerosi interpreti.

È a questo punto che devo definire quale sia l'errore maggiore in cui lo studioso del marxismo può incorrere (ed è curioso come quasi tutti vi incorrano) e la serie di figure filosofiche e politiche che esso determina: *al modo*

da viziare l'interpretazione dell'intera storia contemporanea, e da impedire insieme la posizione esatta del problema filosofico quale si impone oggi. E ciò perché fa perdere di vista il carattere assolutamente nuovo dell'attuale situazione storica.

Può venir definito in questi termini: per Marx la critica della religione « è già avvenuta », e su questa « riduzione della teologia all'antropologia » non ha detto nulla di più di quel che avesse detto Feuerbach: ha accettato « per anticlericalismo » senza critica questa prospettiva, ma tutto il suo interesse verte invece sulla critica della società capitalistica, mosso a ciò da ragioni etiche, di quell'etica in cui tutti i moralisti e tutti gli uomini sono praticamente d'accordo [90].

[90] Si riscontra questo errore anche nelle opere di studiosi veramente insigni. Così, leggendo il libro estremamente pregevole del P. H. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, cit., non si può non restare sorpresi dall'enorme importanza che dà all'ateismo di Feuerbach, così da ricondurre a esso non soltanto l'ateismo di Marx, ma anche quelli di Comte e di Nietzsche: « si sa il successo che Marx doveva assicurare all'umanismo del suo maestro mettendolo alla base del movimento comunista » (p. 133 e cfr. anche pp. 33-34). Qui viene accentuata la permanenza dell'influenza feuerbachiana sul marxismo; ma resta sempre che, una volta ridotto l'ateismo di Marx al feuerbachiano, diventa possibile separare dall'ateismo una parte sociologica e politica della sua opera. Data l'enorme gravità, a mio giudizio, della confusione tra l'ateismo feuerbachiano e il marxista, resterebbe da vedere se e quanto questa considerazione generale dell'ateismo abbia gravato sull'intera opera del De Lubac (certamente gravò sulla valutazione di Proudhon in *Proudhon et le Christianisme*). Sono da vedere le conseguenze di questa separazione d'indirizzo della parte filosofica del pensiero marxista, intesa come trasfigurazione messianica del feuerbachismo, e della sua parte sociologica in due opere cattoliche recenti, del P. Bigo (*Marxisme et Humanisme*, Paris, P.U.F., 1957) e di A. Piettre (*Marx et le marxisme*, Paris, P.U.F., 1957). Per fermarmi al libro del Bigo, esso mi pare viziato dalla confusione tra una prospettiva teorica e una prospettiva storica; che alcune, isolate, tesi economiche di Marx possano venire accolte e giustificate dal punto di vista del diritto naturale, inteso in senso tomista, non vuol dire che quest'idea del diritto naturale, pur combinandosi con altri elementi che il Bigo naturalmente combatte, sia soggiacente all'opera di Marx. Ridotto

Ho già criticato questo punto di vista sul rapporto Feuerbach-Marx nel mio saggio, qui riprodotto, del 1948 (cfr. pp. 277 sgg.), mettendo in luce l'aspetto del pensiero marxista per cui è riaffermazione di Hegel contro Feuerbach. Qui aggiungo: 1) la filosofia di Marx deve essere considerata in completa indipendenza da quella di Feuerbach, di cui non accoglie in realtà nulla, per stimolanti che siano state le suggestioni che ne ha ricevuto; la sua filosofia non può manifestarsi come politica effettiva che attraverso il suo farsi religione necessariamente atea, e questo punto manca affatto a Feuerbach. 2) Ciò che caratterizza Feuerbach è l'*unità di umanismo ateo e illuminismo*. Si veda la critica di Marx diretta appunto contro il suo illuminismo: « Feuerbach parte dal fatto dell'autoalienazione religiosa, dello sdoppiamento del mondo in un mondo religioso e in un mondo profano. Il suo lavoro consiste nel dissolvere il mondo religioso riducendolo alla sua base temporale. Ma il fatto che la base temporale si distacchi da se stessa e si fissi nelle nuvole come un regno indipendente, non può spiegarsi che per la dissociazione e la contraddizione interne di questa base temporale. Occorre, dunque, non soltanto comprendere questa nella sua contraddizione, ma rivoluzionarla praticamente. Quando si è scoperto, per esempio, che la famiglia terrestre è il segreto della sacra famiglia, è la prima ormai che occorre annientare,

il momento filosofico del marxismo a quello feuerbachiano, da lui adottato per anticlericalismo, ne consegue naturalmente la tendenza, diffusissima tra gli studiosi cattolici, a dare una esagerata importanza al carattere morale della reazione di Marx contro il capitalismo, che si sarebbe delineata, anche se incosapevolmente, in ragione dei valori morali tradizionali, e che sarebbe poi stata alterata dal venire ripensata in termini di filosofia hegeliana.

Dalla dimenticanza del carattere proprio dell'ateismo marxista dipende pure quello che è il torto di uno studioso informatissimo, di impostazione socialdemocratica, M. Rubel (*K. Marx*, Paris, Rivière, 1957), che procede, analogamente ai ricordati scrittori cattolici, dalla distinzione nel pensiero marxista di un momento etico e di un momento sociologico.

così in teoria come in pratica» (*IV Tesi su Feuerbach*). Non sono cioè i «lumi» della critica religiosa a far sparire la religione trascendente, ma invece una rivoluzione che ne attinga e abolisca le radici reali. Non si può commettere fraintendimento più grave di quello di stabilire tra Feuerbach e Marx un rapporto *anzitutto* di continuità, mentre la continuità è secondaria rispetto all'opposizione; Feuerbach e Marx sono due pensatori in realtà autonomi e ben distinti. Il pensiero del primo rappresenta la forma filosofica necessaria che l'*illuminismo deve assumere per potersi riaffermare dopo Hegel*; il pensiero di Marx, nell'*Ideologia tedesca* e nelle *Tesi* è la *riaffermazione di Hegel contro la decadenza feuerbachiana.* Ciò che qui importa estremamente sottolineare è come per Marx l'oltrepassamento dell'esistenzialismo ateo (si è già detto come il termine di esistenzialismo ateo possa venir riferito al Feuerbach solo impropriamente; ma sta il fatto che le forme recenti di esistenzialismo ateo, nel loro aspetto umanistico, attuano una delle possibilità del feuerbachismo) e dell'illuminismo avvengano contemporaneamente: sta in ciò la ragione ultima per cui non si può pretendere di... oltrepassare il marxismo a partire da queste due posizioni, o dalla loro unità che, come si è visto, si era già realizzata or è più di un secolo. Anche se oggi l'unità di esistenzialismo e di illuminismo si sia presentata in forma nuova nell'antitesi, per un verso, all'inclusione del kierkegaardismo nella tradizione della filosofia religiosa francese, per l'altro alla forma neocriticista in cui era continuata col Brunschvicg la tradizione illuministica.
3) Quanto alla soppressione dell'ateismo nel socialismo di cui Marx parla spesso (per la prima volta in una lettera a Ruge del 20 novembre 1842), essa significa: il completo ateismo non sta nella risposta atea al problema di Dio, ma nella soppressione del problema di Dio; cosa possibile soltanto quando il bisogno di Dio sarà scomparso in ragione della piena realizzazione dell'uomo: cioè il pieno ateismo, come affermazione di un'umanità senza traccia di Dio, sarà reso possibile soltanto dalla rivoluzione so-

ciale. Cioè l'ateismo come umanismo pieno è per Marx *risultato* al modo che l'Assoluto per Hegel. Il più di Marx rispetto a Feuerbach è in questo senso il ritrovamento del pensiero rivoluzionario (e notiamo come l'associazione di rivoluzione e di ateismo sia la soluzione di un problema, non un dato che Marx accettava, perché nell'illuminismo l'idea di Rivoluzione è affermata dal teista Rousseau, non dagli illuministi atei); 4) Ma quale sarà il contenuto di questa rivoluzione, dopo che essa non potrà ovviamente fare riferimento a princìpi etici (nel senso tradizionale) e giusnaturalistici? Evidentemente la nuova idea dell'uomo sociale nella sua precisa antitesi a quella cristiana, idea da cui dipendono un rapporto tra etica e politica e una concezione della libertà dell'individuo in completa antitesi così a quella cristiana come a quella kantiana (p. 252). Ma l'idea dell'« uomo sociale » è legata (cfr. pp. 245 sgg., per le sequenze sinteticamente, ma mi pare non inesattamente, esposte) col materialismo integrale (col materialismo *dopo* l'idealismo). Quindi rivoluzione e materialismo integrale, sono per il marxismo inscindibilmente uniti. 5) D'altra parte la prova che le posizioni di Feuerbach e di Marx sono distinte è fornita dagli indirizzi non affatto marxisti che si ricollegano a Feuerbach; umanitarismo, erotismo (non so se Feuerbach sia stato mai considerato tra i precursori di Lawrence; eppure vari passi così dell'uno come dell'altro attestano tale dipendenza, almeno in linea di diritto, anche se non ci fu un'influenza di fatto), materialismo scientista nel suo carattere tipico per cui si distingue dal positivismo, esistenzialismo come umanismo ateo. Di più si è già accennato al fatto che il vero suo prolungamento critico è in Stirner, e alla possibilità dell'oltrepassamento di Stirner in Kierkegaard. Perciò, se deve essere considerato come pensatore indipendente da Marx, non è però vero che sia, sotto l'aspetto critico, un momento terminale del pensiero ateistico.

Cerchiamo di enumerare con rigore le figure di cui si è detto:

1) la forma attuale dell'accademismo spiritualistico, caratterizzata dalla perdita del senso della « politica della cultura »[91];

2) la critica sociologica anticomunista in quanto sostituisce al problema del rapporto tra « filosofia di Marx e realtà politica del comunismo » quello del « comunismo come oggetto di sociologia »;

3) il materialismo dialettico sovietico;

4) la socialdemocrazia in ogni sua forma;

5) il progressismo cattolico (neomodernismo) e il progressismo laico;

6) il neopositivismo e la psicanalisi (nella forma in cui si presentano come soluzione scientifica dei problemi etici e religiosi);

7) l'esistenzialismo ateo.

L'accademismo. È facile stabilire il parallelo tra Feuerbach e Kierkegaard e dimostrare la grande superiorità del secondo. Una volta fatto ciò ne consegue che il filosofo spiritualista, poiché non può non accorgersi della realtà invadente dell'ateismo, dovrà tenere in considerazione come forme autentiche di ateismo quelle di Sartre e di Merleau-Ponty, in quanto procedono dalla laicizzazione heideggeriana di Kierkegaard, mediatore Husserl, dato che Marx in filosofia non ha detto più di quel che già avesse detto Feuerbach; e in quanto poi sono state rifiutate dallo stesso Heidegger, cercare la vera formulazione oggi di una filosofia religiosa in un prolungamento del secondo Heidegger, rappresenti o no la nuova forma del suo pensiero l'esplicazione di ciò che era già intrinseco nella prima, e misurare dalla componibilità con Heideg-

[91] La definizione della « politica della cultura » è stata illustrata con esemplare chiarezza da Norberto Bobbio, in *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955; cfr. ivi anche la perfetta definizione della *apoliticità* del recente accademismo, p. 35. Le idee del Bobbio, per quel che riguarda la continuità tra illuminismo (e liberalismo) e marxismo, differiscono però dalle mie, come si vedrà.

ger [92] e con Husserl l'intera tradizione filosofica e teologica. Si capisce, a partire di qui, la dimenticanza in cui sono caduti gli altri filosofi dell'esistenza degli anni '30-'40, Berdiaeff, Lavelle, Le Senne, Marcel, lo stesso Jaspers. Quanti libri sono usciti negli ultimi anni su questa traccia? Si può dire che, a parte la loro utilità espositiva, abbiano concluso molto? Soprattutto hanno portato a giudizi storici veri? Questa posizione corrisponde alla prima delle quattro forme, che ho detto avanti, in cui il pensiero laico ha definito le attuali possibilità di espressione del pensiero cattolico.

L'anticomunismo sociologico. È caratterizzato da due iniziali giudizi: 1) l'avversario di oggi, in quanto totalitarismo, e in quanto, dissimulato, imperialismo, è il comunismo, fascismo e nazismo non avendo più alcuna possibilità di ritorno; 2) la svalutazione della filosofia di Marx ridotta a ideologia, pur nel riconoscimento dell'unità tra ideologia marxista-leninista e il comunismo. Perciò al rapporto tra filosofia marxista e comunismo come realtà politica viene sostituito lo studio del comunismo come « oggetto di sociologia » [93]. Di questo trapasso sono chiare, nella prospettiva che ho proposto, le ragioni. Se realmente sussiste la superiorità che ho detto del marxismo sulle forme laiche del pensiero moderno (a parte Nietzsche, irreducibile ma non oltrepassante), tali forme hanno un solo modo di rispondere al marxismo teorico, quello di escluderlo dalla considerazione filosofica. Di qui la facile accettazione dell'errore per cui si vede

[92] E questo, naturalmente, anche nei riguardi della stessa teologia, ove il discorso prende la forma della componibilità con Bultmann.

[93] È piccante osservare come a dare inizio in Italia alla ripresa della mentalità sociologica sia stato proprio il suo grande odiatore, Croce: perché nell'avvertimento ch'egli ebbe, nel 1937, della ripresa del marxismo teorico, giudicò questo marxismo degno di studio solo dal p.d.v. della sua potenza ideologica; il che voleva dire dichiararlo oggetto di pertinenza di sociologi, anche se questa invisa parola non era da lui pronunziata.

nel materialismo dialettico sovietico organizzatosi nel periodo staliniano, e realmente pura struttura ideologica, la forma autentica del marxismo, mentre invece ne rappresenta la decadenza, conseguente a quel periodo storico del comunismo. O di quello, solo in apparenza opposto, per cui il marxismo teorico dell'800 e quello che ha inizio con Lenin vengono visti come posizioni affatto diverse (la forma europea e quella orientale).

Da questa impostazione dipendono le varie opere del Burnham (conseguente allievo di Trotzki, in ciò che porta la critica trotzkista alla sua effettiva conclusione, la rottura non solo con lo stalinismo, ma col comunismo), dello Hook (tendenzialmente neopositivista), del Monnerot (la cui opera *Sociologie du communisme* può forse essere considerata la rigorosa continuazione per il comunismo di quella scritta da Pareto sui Sistemi socialisti), di Raymond Aron (partito dalla critica della filosofia della storia svolta dello storicismo tedesco), della Arendt (allieva dello Jaspers e autrice della più ampia ricerca che finora sia apparsa sul totalitarismo), tutte contenenti elementi preziosi ma inadeguati. Di questa inadeguatezza è prova l'oscillazione continua tra un sentimento di sicurezza sull'inevitabile sconfitta del comunismo, per la primitività della sua religione secolare e per il carattere arretrato della sua sociologia e della sua economia, e un sentimento di disperazione per la constatazione storica del suo continuo progresso, e per la sua penetrazione, difficilmente spiegabile da questo punto di vista, negli « hommes du seuil » (la sua funzione di « oppio degli intellettuali »). Perché con la critica semantica di cui dispongono, i sociologi potranno sì pensare di annullare il valore di verità di un'ideologia, ma non la sua capacità di muovere le potenze affettive, e soprattutto non è dato loro di costruire un'arma ideologica sufficiente alla lotta, per la ragione che la natura della loro critica è soltanto dissolvente, e per l'altra che non è possibile costruire un'ideologia « per gli altri », in cui i loro autori non credano. Perché un'ideologia potrà certamente servire ai rappresentanti di una

forza politica che hanno cessato di crederci; ma non può nascere che sulla base di qualcosa in cui si creda, e questo vale, come si accennerà, anche per la ideologia più chiaramente mitica, la nazista.

Quindi queste sociologie del comunismo portano a una semplice descrittiva di una crisi, e a una descrittiva alterata in due sensi. Anzitutto la questione politica del totalitarismo e della democrazia viene del tutto distinta da quella dell'ateismo; ne consegue che l'unica spiegazione possibile della diffusione dell'ateismo nel mondo occidentale non può venire ricondotta che allo sviluppo della tecnica (sul carattere erroneo di questa tesi, cfr. il IV saggio). Di più, dall'aver perso di vista quel carattere unico di *filosofia che si fa religione* del marxismo si trovano costretti a spiegare la situazione presente attraverso analogie con le passate. Così la « religione atea » marxista diventa « religione secolare », e attraverso questo passaggio viene caratterizzata come un ritorno, nell'età scientifica, di una forma elementare di vita religiosa, studiabile con i metodi validi per una religione primitiva [94]. Così nel totalitarismo non più riferito alla filosofia che lo condiziona come realtà morale (l'etica del senso della storia e della responsabilità attribuita) si dà rilievo ai tratti generici organizzativi che portano a confonderne il concetto con altri del tutto diversi come assolutismo, dittatura, Stato personale, dispotismo orientale, magari regime teocratico, ecc. Oppure sotto il genere comune di totalitarismo vengono sussunte le specie, comunismo, nazismo, fascismo (in verità, per quest'ultimo, quasi tutti i sociologi sono oggi d'accordo per negarne il carattere *autenticamente* totalitario), dimenticando che di totalitarismo si può parlare a proposito di comunismo e di nazismo, ma in senso completamente opposto, perché il nazismo è totalitario in quanto *completamente subalterno* al comunismo nell'opposizione, così da esserne la traduzione *irrazionalistica*. Ma il riconoscimento di questo,

[94] Monnerot, *op. cit.*, passim.

equivale al giudizio che c'è un solo totalitarismo, che tra il '35 il '45 si è manifestato in due facce opposte perché, contro la previsione marxista, la lotta di classe non ha sostituito la lotta di nazioni. O ancora, ammesso il carattere determinante della causalità ideale nella storia contemporanea, che il totalitarismo è il dramma in cui conclude la filosofia classica tedesca.

Per intendere l'alterazione sociologistica, basta considerare alcuni esempi nell'opera, pur ricchissima di pregi, per l'esattezza di molte osservazioni particolari, che possono essere messe in pieno valore da un punto di vista filosofico, del Monnerot. Nell'introduzione che precede la ristampa recente del suo libro (pubblicato nel 1949) scrive: « il comunismo è qui essenzialmente definito attraverso " l'immanenza reciproca " e " l'interdipendenza funzionale " di tre fattori: un *Impero* (che si presenta per altra cosa da un Impero), una *Religione secolare* (che si presenta per un'altra cosa che una Religione secolare) e una *Organizzazione sovversiva* dei conquistatori del mondo (che si presenta per altra cosa che un'Organizzazione sovversiva dei conquistatori del mondo) ». Come si vede, nessun accenno alla filosofia di Marx. Diciamo che questa caratterizzazione è giustissima per il periodo staliniano e che tutto autorizza a pensare che lo stalinismo non sia stato affatto un episodio, ma un momento di un necessario processo involutivo che oggi continua in altra forma, in modo che la caratteristica enunciata nel 1949 continua a essere valida nel 1963. Ma la rivoluzione russa è stata iniziata da Lenin e la sua fisionomia è più prossima a quella di Marx o a quella di Stalin? Non basta dire, come fa il Monnerot, che in Marx prevale la figura del filosofo e in Lenin quella del rivoluzionario. Ciò è indubbiamente giusto nel senso che Marx arriva all'idea di Rivoluzione per un processo filosofico, mentre Lenin, dopo aver scelto il tipo del rivoluzionario, arriva a vedere nel marxismo la possibilità di portarlo alla pienezza. Occorre però domandarsi se il tipo del filosofo-politico pensato da Marx sia stato o

no perfettamente realizzato da Lenin. E questa è una domanda che il Monnerot evita pensando ovvia la risposta negativa; evitando così anche quella che segue, se non sia affatto un caso il predominio successivo del più perfetto esempio della subordinazione della cultura alla politica, Stalin. Poi, con perfetta ragione, dice che l'ideologia comunista, intesa come materialismo dialettico nella forma sovietica, rappresenta una deviazione rispetto al marxismo. Ma questa deviazione non deve essere spiegata, in dipendenza del particolare rapporto marxista tra filosofia e politica, con la rottura di Stalin tra il filosofo e il politico e la totale prevalenza del secondo? Perfettamente, egli parla dei caratteri opposti che presenta il comunismo così in rapporto all'*età dei distinti*, pienezza di una desacralizzazione della politica che ha inizio con Machiavelli, come alla distinzione cristiana dello spirituale e del temporale. Ma questa innegabile realtà di fatto lo autorizza a comprendere la novità del comunismo attraverso l'analogia con l'Islam, o a caratterizzarlo soltanto attraverso la mentalità orientale o addirittura ad accostare la sua sacralità a quella della mentalità primitiva? Eppure questa comprensione attraverso analogie è necessaria quando si perde di vista il suo carattere di religione atea. Sempre usando il metodo dell'analogia non sembra si sia portati a dire che quest'atteggiamento dei sociologi anticomunisti ha qualcosa di simile a quello dei pagani colti nei riguardi del cristianesimo?

Il marxismo scolastico. Esso certamente non può, a parole, che attenersi al giudizio su Feuerbach pronunziato da Engels. Di fatto è però caratterizzato da uno scientismo materialistico che è esattamente l'eredità di uno tra i possibili svolgimenti non marxisti che il pensiero di Feuerbach subisce, nell'aspetto in cui rifiuta l'oltrepassamento marxista: scientismo a cui viene sovrapposta dall'esterno la dialettica. Il marxismo, ostilissimo all'eclettismo, si traduce così nel massimo degli eclettismi possibili, in conformità alla sua pura riduzione a strumento del

potere politico. È, cioè, esattamente il marxismo ripensato dal punto di vista staliniano. Il problema che esso pone è quello della natura e della ragione del momento staliniano nel marxistico farsi mondo della filosofia.

La socialdemocrazia. È caratterizzata in tutte le sue forme dalla riduzione dell'ateismo di Marx a quello di Feuerbach. Ne conseguono le seguenti posizioni: *a*) la preferenza, nella sua forma umanitario-democratico-atea, per l'umanitarismo di Feuerbach rispetto all'astrattezza scientifica del marxismo; *b*) la ricerca del punto di incontro tra un positivismo umanistico e il socialismo cercato nella filosofia di Feuerbach, il marxismo offrendo la scienza sociale adatta a far coincidere l'elevazione intellettuale, pensata in senso positivistico, e quella materiale del proletariato. Coerentemente in questa posizione la giustificazione etica del socialismo viene cercata nella versione positivistica del giusnaturalismo; e l'aspetto rivoluzionario del marxismo viene abbandonato, l'opera di Marx essendo intesa come un « consiglio di prudenza » ai rivoluzionari in nome della « maturità storica ». La socialdemocrazia viene definita per la sua avversione al sorelismo in quanto tentativo di riattivare lo spirito rivoluzionario del marxismo attraverso la sua separazione da materialismo e da positivismo, e nel comunismo viene visto un cedimento al sorelismo; *c*) ma se l'ateismo feuerbachiano e la scienza sociale marxista sono cose distinte ne viene che il marxismo può venire ricompreso e giustificato filosoficamente attraverso altre forme di pensiero, per es. l'etica kantiana; ma allora perché non anche attraverso qualsiasi etica che affermi la dignità della persona umana? Si arriva così alla posizione oggi prevalente della neutralità filosofica e religiosa della socialdemocrazia. Ma una tale posizione è inadeguata perché non riesce a cogliere il momento della causalità ideale della storia d'oggi.

Progressismo cattolico e laico. Hanno come comune punto di partenza un giudizio storico sull'unità nella Resistenza

tra comunisti e non comunisti, realtà di fatto infrangente gli schermi ideologici, pseudo teologici, frapponentisi fra di essi, ed esigente quindi di essere continuata in una revisione ideale. La Resistenza viene così interpretata come un'unità ideale e non come un'unità di fatto contro il comune avversario [95], e neppure come la semplice estensione della rivoluzione del '17, alla maniera dei comunisti ortodossi, ma come un suo approfondimento. Ora, la riflessione su una rivoluzione importa sempre una revisione di impostazione filosofica: non bisogna perciò stupirsi se al fondo di gran parte della cultura di oggi troviamo, come determinante, questo giudizio storico. Sulla necessaria riduzione nel progressismo cattolico dell'ateismo marxista a quello feuerbachiano è già dedicato il secondo di questi saggi. Ma poiché questo progressismo ha continuato a sussistere, e si è anzi enormemente esteso e ha assunto una fraseologia nuova, converrà aggiungere che, secondo le formule oggi abituali, i cattolici progressisti pensano il marxismo come un rinnovamento della metafisica biblica arrestato nella sua consapevolezza dalla tradizionale confusione tra cristianesimo e platonismo, per cui il compito attuale della cultura cattolica sarebbe di elaborare una visione del mondo e della storia in cui il motivo personalistico ed escatologico ebraico sia del tutto liberato dalle incrostazioni gnostiche provenienti dal pensiero cosista greco, permettendo così di reintegrare la verità del marxismo;

[95] Perché il nazismo, presentando la Germania come distinta e superiore per razza, doveva assumere la forma del colonialismo portato alla conseguenza estrema, e mettersi di conseguenza in guerra contro tutto il mondo, i suoi alleati apparendo come i « primi vinti ». Da ciò lo scambio della seconda guerra con la « Rivoluzione mondiale »; ma in realtà questa frase, già circolante nel '39, non è esatta. Quel che è vero è che la seconda guerra mondiale portò al limite il carattere della « guerra mondiale ». Sostenni questa tesi già nel primo numero della rivista « Costume », gennaio-marzo 1946. Trovo una prova della sua verità nel fatto che, indipendentemente da ogni riferimento a quel lontano accenno, che non conosceva, fu ritrovata e rigorosamente svolta da Sergio Cotta (sulla rivista *Risorgimento*, 1961).

in ragione di ciò i suoi adepti sentendo se stessi come continuatori dell'opera di S. Tommaso cristianizzante quell'aristotelismo che ai suoi tempi appariva come la macchina di guerra dei nemici della fede, al modo che oggi il marxismo. Nella posizione estrema il pensiero cattolico dovrebbe cristianizzare la concezione evoluzionistica dell'*homo faber*, come il pensiero antico aveva cristianizzato l'idea greca dell'*homo sapiens*: è chiaro che qui entriamo nel neomodernismo vero e proprio. Nelle forme più moderate si parla di una « demitizzazione » della politica dalle ideologie, ma moderate o accentuate che siano le asserzioni, la sostanza resta sempre eguale: c'è un marxismo separato di diritto dall'ateismo, e congiunto con esso accidentalmente perché il suo spirito messianico, sostanzialmente di ispirazione cristiana, non trovava soddisfazione nelle filosofie e nelle teologie cristiane prevalenti: si tratta sempre degli equivoci a cui può dar luogo l'imprecisa frase sul marxismo « ultima eresia cristiana ».

Nel progressismo di tipo laico l'accordo di liberalismo e di comunismo deve essere cercato nella linea di un nuovo illuminismo; e ciò semplicemente perché nessun'altra continuità può essere stabilita tra liberalismo e comunismo se non attraverso l'illuminismo. Ricomprensione, quindi, del marxismo nell'illuminismo, inteso come processo di razionalizzazione, attraverso la scienza, della realtà naturale nella prima sua forma, a cui corrisponde il liberalismo; del mondo sociale nella seconda, a cui corrisponde il socialismo, visto nel suo senso generico, come includente il comunismo. Illuminismo che non può avere per filosofia che un positivismo umanistico, perché il dominio scientifico del mondo presuppone la trascendenza dell'uomo alla natura; e quindi una filosofia di carattere non metafisico ma metodologico, includente una spiegazione sociologica delle metafisiche. La filosofia di Marx viene quindi semplicemente messa da parte come una specie di trasfigurazione del feuerbachismo in una romantica e ottocentesca filosofia della storia. E questo neopositivismo

umanistico non è poi, storicamente considerato, che una posizione che si rapporta a Feuerbach, separandolo dagli aspetti suscettibili di dar luogo a una filosofia della storia.

Neopositivismo e psicanalisi. È chiaro che il neopositivismo, almeno in quanto non vuole essere semplicemente una metodologia rigorosa delle scienze, si presenta come liberazione del vecchio positivismo da tutti quei motivi che hanno potuto dar luogo alla rinascita dell'idealismo e dello spiritualismo; ma perciò non può che ricorrere a uno svolgimento della spiegazione feuerbachiana della religione e della metafisica, combattendo nel marxismo, come non scientifico, l'aspetto « teologico » di religione atea; il che, di nuovo, vuol dire ignorare la specificità della filosofia marxista. Quanto alla psicanalisi, nell'aspetto in cui si presenta come scienza che vuole annullare la filosofia, è chiaro come essa non sia che l'involgimento di ricerche scientifiche autentiche in un materialismo scientista, delle cui origini feuerbachiane si è già detto.

Quanto all'*esistenzialismo ateo*, come si è già detto, la sua linea è Feuerbach - Stirner - Kierkegaard - Husserl come condizione della laicizzazione di Kierkegaard e Heidegger, inteso quest'ultimo come filosofo della grandezza tragica di una finitezza senza redenzione. Ma poiché dalla tragedia bisogna uscire se si vuole vivere —e non parliamo tanto di grandezza; perché la tragedia *vissuta* è miseria e non grandezza— si cerca una dottrina d'azione. L'incontro col marxismo si presenta quindi necessario, ma è la necessità di una combinazione pratica. L'unione di esistenzialismo ateo e di marxismo è quindi necessariamente eclettica. Inoltre, anche a suo riguardo si deve dire che si tratta della sostituzione al vecchio umanismo ateo di Feuerbach, una forma certo estremamente più raffinata, ma sempre presupponente che l'ateismo di Marx coincida con quello feuerbachiano.

11. *Forma della potenza critica del marxismo.*

Sulla potenza di annullamento del marxismo nel riguardo delle forme culturali laiche che ho prima enumerato scrivere un libro sarebbe certo estremamente facile, anzi troppo facile perché mi ci accinga: darò soltanto qualche esempio su quel che veramente importa, e su cui quasi nulla è stato scritto, la *particolare maniera in cui l'annullamento è avvenuto.* Lo storicismo crociano è stato il maggior tentativo di una completa liquidazione del marxismo teorico entro la riforma della dialettica hegeliana. Il modo del suo crollo è estremamente significativo. Nel 1945 Croce appariva come il filosofo del mondo libero; oggi la sua opera sembra diventata puro oggetto di storia, né si tratta soltanto di «purgatorio», perché tutte le direzioni del pensiero laico si trovano costrette a ridurre il pensiero crociano a episodio di storia della cultura (cfr. pp. 331-332); una ripresa di momenti del pensiero crociano potrà avvenire soltanto, come si vedrà, in una filosofia della trascendenza. Ma ciò è avvenuto soltanto in relazione alla ripresa del pensiero marxista, perché la sua filosofia aveva resistito alle notevoli critiche mosse dai cattolici e dagli esistenzialisti, e dopo il '30 era riuscito a riaffermarsi contro l'attualismo. Il tentativo di annullamento si è successivamente rovesciato, *all'interno* dello storicismo immanentista, in *annientamento totale* del pensiero di chi l'aveva tentato. L'attualismo fu invece, all'inizio, *anche* un inveramento teorico della filosofia di Marx; ora, la posizione si è rovesciata, in termini perfettamente simmetrici a quanto è avvenuto per il pensiero crociano; il nucleo maggiore del marxismo filosofico italiano è oggi rappresentato da discepoli di discepoli di Gentile, inveranti l'attualismo.

La simmetria si ripete anche per l'esistenzialismo ateo che si presentò come inveramento etico-politico del marxismo in una filosofia della libertà. Puntualmente, come già ho osservato, questa filosofia si è rovesciata nella

giustificazione teorica dei compagni di strada. Il loro critico più pertinente, Raymond Aron, ha detto che il criterio di verità nell'apprezzamento dei fatti politici sta per lui nel pensare esattamente il contrario di Sartre: non è una *boutade*, è un'osservazione decisiva per definire il significato del sartrismo. Merleau-Ponty arrivò all'acomunismo, come a dire all'affermazione di non essere compagno di strada e insieme di esserlo: o alla liquidazione del carattere di impegno di una filosofia sorta appunto come filosofia impegnata. Camus si è rifiutato a questa posizione per ragioni morali, diciamo pure per la coscienza dei valori morali tradizionali, intesi nel senso più elevato, ma tra il suo moralismo e il suo ateismo si è stabilita una frattura per cui bisogna pur dire che, per quel che riguarda la coerenza, l'esistenzialismo ateo di Sartre gli è superiore. Ciò non è che la conferma del giudizio detto prima su Feuerbach da cui si ricava l'impossibilità di pensare a una vitalizzazione del marxismo, attraverso l'esistenzialismo ateo, e ciò... perché non ne ha alcun bisogno. I discorsi su marxismo ed esistenzialismo ateo sono certamente proseguiti e ancora proseguono, ma ci si può domandare a che cosa abbiano concluso se non al risultato di dare l'occasione a giovani o a meno giovani ambiziosi di scrivere con poca fatica saggi di apparenza moderna e critica; l'esistenzialismo ateo ha continuo bisogno di fingersi un marxismo scolastico per fargli sentire la necessità del suo soccorso. Con ciò non voglio dire che il problema della discussione tra il pensiero esistenziale e il marxismo non sia strettamente necessario, e di un'importanza capitale per la filosofia contemporanea; ma che deve prendere la forma della *discussione dell'antitesi tra Pascal e Marx* (e non già tra Kierkegaard e Marx, che porta a un discorso affatto sterile sull'opposizione delle attitudini).

Maggiore potere di resistenza sembrano offrire quelle forme di pensiero laico che il marxismo filosofico non ha direttamente incontrato nel suo processo di formazione, positivismo, pragmatismo, neocriticismo nella forma sto-

ricistica. Ma, se si guarda bene, la simmetria del loro esito con quello delle forme precedenti è completa. Alla loro pretesa di un superamento illuministico del marxismo corrisponde il risultato di un sociologismo scisso dall'illuminismo (perché è impossibile riaffermare l'illuminismo *dopo* il marxismo, neppure come forma inclusiva della sua positività) e coincidente, come si vedrà, con uno dei due svolgimenti del marxismo, conseguenti alla sua contraddizione insuperabile.

Ma è soprattutto nella possibilità di spiegazione della storia politica contemporanea che si manifesta, penso, la superiorità dell'interpretazione che ho proposto; nella considerazione delle forme politiche nuove che si sono organizzate dopo il 1917 e che possono trovare spiegazione soltanto in rapporto al comunismo e non come svolgimento di forme preesistenti: due di esse irrevocabilmente scomparse dalla storia, il nazismo e il fascismo, la terza è tuttora in lizza, la società opulenta. Si tratta quindi ora di mostrare come la sconfitta delle prime due trovi la sua ragione proprio in una subordinazione nell'opposizione al comunismo, e come questa subordinazione nell'opposizione si ritrovi pure nella società opulenta.

Rispetto al fascismo si sanno le gravissime difficoltà nel passaggio dalla polemica al giudizio storico. La prova che il passaggio non è avvenuto —o è cominciato ad avvenire solo con la pubblicazione, lo scorso anno, dell'opera dello storico-filosofo Erich Nolte [96]— ci è data dal carattere esclusivamente polemico (ma ridicolizzare una malattia non è davvero spiegarla!) o al massimo documentario della letteratura al suo riguardo; si salva al più qualche breve scritto.

[96] *Der Faschismus in seiner Epoche*, München, Piper, 1963. Si tratta di un'interpretazione che, per usare un linguaggio corrente, potremmo dire nettamente soprastrutturale del fascismo. S'intende facilmente come quel ch'egli ha scritto sul suo carattere « transpolitico » si accordi con le mie idee sul primato della « causalità ideale » nella storia contemporanea.

Perché nessuno, credo, può sinceramente pensare che si sia trattato (come suonava la sentenza degli intellettuali del « mondo di ieri ») di una mera « parentesi irrazionalista »; e neppure, come sostiene la tesi passivamente accolta dalla maggior parte della pubblicistica d'oggi, semplicemente perché... qualcosa bisogna pur dire, di una « rivelazione » di germi risalenti a una chiusura secolare, dall'età della Controriforma insomma, rispetto al corso generale della civiltà. O infine, dalla reazione delle classi privilegiate, all'avanzata dei ceti popolari (è evidentemente un semplice truismo: che i gruppi privilegiati abbiano preferito il fascismo al comunismo non vuol dire affatto... che l'abbiano generato).

Nella sua spiegazione si tratta invece di tener conto di questo dato fondamentale: i documenti, o le confidenze, attestano che la massima parte degli intellettuali italiani di primo piano [97], così laici come cattolici, e molti della più alta rispettabilità morale, ebbero *per qualche tempo*, simpatia (uso il termine generico, ma è dir poco) per Mussolini; che fedele dall'inizio fino alla morte fu il maggiore filosofo italiano dopo il Rosmini, il Gentile; che fedele continua a essere il grande storico Gioacchino Volpe; che, addirittura, alcuni tra coloro che mai avevano aderito, provarono, dopo la fine, un'avversione maggiore per l'antifascismo.

In questo problema generale del rapporto tra il fascismo e la cultura dobbiamo ritagliare una questione più precisa: è senza ragione che il periodo di consolidamento del fascismo ha coinciso con il pieno successo di

[97] Di quelli almeno che avevano sentito il rinnovamento della cultura italiana dopo il '900, promossa dalla « Critica » e dalle riviste fiorentine. È chiaro che qui si tratta di storia, non di processi: sarebbe estremamente interessante una raccolta completa dei giudizi sinceri pronunziati in questo o in quel momento, salvo poi, s'intende, la comprensione dell'errore, motivati da ragioni spesso opposte, degli intellettuali di un certo livello su Mussolini, lasciando da parte quelli bassamente adulatori. Non s'illuse, negli anni immediatamente antecedenti la prima guerra, Gramsci; non si illuse in quegli stessi anni Salvemini?

quelle forme italiane di hegelismo i cui rappresentanti, da De Sanctis a Croce, da Spaventa a Gentile, sentirono il loro pensiero come consapevolezza teorica del liberalismo laico risorgimentale, e intesero proseguire l'opera di unificazione sul piano culturale, pensando di promuovere in esso il Risorgimento dell'Italia, come circolazione della cultura italiana e dell'europea e come oltrepassamento di quelle culture regionali in cui l'intellettualità italiana era sino allora vissuta?

Salvo sporadici accenni, la domanda è stata sino a oggi accuratamente evitata. Perché ciò sia avvenuto, non importa ora indagare. Ma è qui la genesi di quelle del tutto insufficienti interpretazioni di cui sopra. Per ovvia reciprocità esse sbarrano la domanda sui rapporti tra l'anello finale di questa cultura, l'attualismo, e il fascismo: e infatti, se lo si presenta, a seconda dei gusti e degli alibi, come la semplice azione di una banda di avventurieri al servizio del grande capitale, o come la espressione del bovarismo dei piccoli borghesi, in che modo il problema del rapporto tra Gentile, in quanto pensatore, e Mussolini, potrà essere posto? Si osserverà, molto giustamente, che il pensiero di Gentile non ha contato per nulla nella formazione di Mussolini [98]; che Gentile intese sempre essere liberale; che tutt'al più si dovrà considerare il suo come uno sforzo, forse disinteressato, di « vestire gli ignudi », ecc.

Occorre a questo punto intenderci: non ho affatto l'intenzione di presentare il fascismo come la concrezione storica della cultura idealistica. L'idea altrettanto falsa che diffusa di un paradigma unico del rapporto tra filosofia e politica deve essere abbandonata. In realtà, i tipi di rapporto sono di una varietà indefinita e non si lasciano incasellare nel modello unico del discepolato. Consideriamo, ad esempio, il rapporto innegabile che intercorre tra Croce e Giolitti, di cui molto si è discorso,

[98] Altrimenti si dovrebbe dire del pensiero di Croce, anche se l'influenza fu indiretta.

ma che non è stato finora definito con la precisione desiderata; si tratta ovviamente di un rapporto del tutto diverso da quello Marx-Lenin e anche da quello Gentile-Mussolini. L'incontro di attualismo e di fascismo deve quindi essere studiato nella sua particolarissima singolarità.

In realtà il fascismo sorge su un'intuizione estremamente notevole: al di sotto della realtà delle classi c'è un'altra realtà più profonda, che il comunismo ha ignorato, la realtà delle nazioni: lo prova il fatto dell'arresto di una rivoluzione pensata inizialmente come mondiale [99]. Ma quest'intuizione fu ripensata da Mussolini secondo le categorie del socialismo rivoluzionario in cui era cresciuto; per cui l'affermazione della realtà della nazione portò all'estremo quel momento, che era presente, ma non era l'unico, per cui il nazionalismo trascriveva il marxismo, sostituendo alla lotta delle classi la lotta delle nazioni per la potenza. Da questa mescolanza di nazionalismo e di socialismo risultano: *a*) la natura del fascismo come quella del nazionalismo che raggiunge le masse. Vera e propria singolarità perché il nazionalismo (è da notare che la sua origine è abbastanza recente: la dottrina nazionalista non preesiste al Maurras, o, se si vuol aggiungere questo nome, al Barrès) è un fenomeno aristocratico. La priorità va quindi data, nel fascismo, al momento di origine socialista rivoluzionaria; non c'è, in altri termini, una specie di continuità ideale tra nazionalismo e fascismo; non è l'ideologia dell'*Action Française* [100] a pre-

[99] C'era in questa intuizione un momento giusto? Penso di sì: la realtà della *nazione*, come rapporto dell'uomo alla sua tradizione e alla sua storia, non può venire dedotta dall'*economico*, come rapporto tra l'*uomo e la natura*. Tanto è vero che per spiegare il successo della rivoluzione comunista in Russia —contro le previsioni marxiste di una rivoluzione che avrebbe preso inizio in Francia, sarebbe continuata in Germania e si sarebbe conclusa in Inghilterra— noi dobbiamo ricorrere alla storia russa, alla forma della sua tradizione religiosa, alla formazione e alla storia dell'intellighenzia, ecc.

[100] Parlo dell'«Action française», in relazione alla successione delle tre forme reazionarie del '900. Il rapporto tra «Action française» e fascismo si ripete *mutatis* in quello tra fascismo e nazismo.

parare il fascismo; ma è invece il fascismo ad assorbire il nazionalismo. E il problema storico del fascismo è quello del modo in cui la connessione poté avvenire, senza indulgere ai discorsi facili sui « tradimenti »; *b*) le due anime del fascismo, quella tradizionalista (che porta alla Conciliazione) e quella socialista ed eversiva. Da ciò la sua instabilità: potremmo dire, riferendoci al titolo del noto libro di Zangrandi, che la coscienza fascista è « coscienza viaggiante »; viaggio che può concludere al tradizionalismo oppure al comunismo, ma prevalentemente al secondo, per la priorità che si è detta.

A partire di qui, due domande: 1) come avviene e da che cosa procede questo incontro di socialismo rivoluzionario e di nazionalismo? 2) come avviene l'incontro tra Mussolini e Gentile, cioè tra i rappresentanti di due direzioni che non avevano sino allora avuto il minimo rapporto, il socialismo rivoluzionario romagnolo e l'hegelismo napoletano?

Al primo proposito penso si debba dire che la biografia di Mussolini è il migliore documento per lo studio dell'idea di rivoluzione totale sganciata dal materialismo marxista e connessa invece con le suggestioni vitalistiche del pensiero del primo novecento: *ossia che il fascismo è la piena realizzazione e il completo scacco di quel socialismo rivoluzionario che ha accolto la critica idealistica* (*in senso ampio*) *del materialismo naturalistico e dello scientismo, senza supporre la reale posizione di Marx* (*o pensandola come una posizione contradditoria di spirito rivoluzionario e di materialismo*). Ci si deve richiamare perciò a quel che ho detto dianzi sull'inscindibilità marxista, compresa appieno per la prima volta soltanto da Lenin, di rivoluzione totale e di materialismo integrale; soltanto tale unità permettendo alla rivoluzione di avere un suo proprio contenuto (infatti, lo si dirà più oltre, la tesi della dualità e dell'antitesi dialettica delle classi, lungi dall'essere una constatazione empirica, *presuppone questo materialismo* e *perciò* non poteva non essere abbandonata dal fascismo). Quando invece l'idea rivoluzionaria, nel

senso di rivoluzione totale, venga separata dal materialismo dialettico, essa si irrazionalizza; la sua forma di irrazionalizzazione esprimendosi come attivismo con i caratteri di tensione verso un'azione non finalizzata a un ordine, di retrocessione dei valori e di disconoscimento degli altri come *io* [101]. Occorre però precisare che cosa questo disconoscimento degli altri significhi. Non si può identificare la volontà attivistica con la volontà *egoistica* o con lo spirito borghese. L'egoismo è un vizio morale, il disconoscimento pratico di una realtà degli altri, previamente riconosciuto come realtà. È essenzialmente statico — l'egoista è « colui che non si muove »; è per sua natura apolitico, la sua esigenza politica riducendosi all'« esigenza dell'ordine ». E se il carattere agonistico imparenta l'attivismo con lo « spirito borghese » (secondo la nota veduta marxista l'uomo borghese è agonista perché, rescisso dalla comunità, non può ritrovarsi che nella concorrenza), tuttavia lo spirito borghese si muove in un ordine dato (è conservatore), mentre l'attivismo è diretto in realtà contro tutti gli ordini, pur dovendosi dar l'aria di creare un « ordine nuovo ». Nel caso dell'attivismo si tratta di una prospettiva totale per cui gli altri sono ridotti a oggetti, in modo che non ha più senso parlare di doveri morali nei loro riguardi. L'attivismo si identifica cioè con la forma del *solipsismo vissuto.*

Tale disposizione abbisogna necessariamente di mi-

[101] Sotto questo rapporto si possono certamente trovare delle analogie tra fascismo e decadentismo. Da ciò l'importanza dello studio dei rapporti tra il fascismo e la tensione politica di movimenti artistici irrazionalistico-decadenti (il futurismo; la marcia su Roma progettata da D'Annunzio e realizzata da Mussolini). Soltanto c'è da osservare che, per realizzarsi in forma politica, il fascismo non poteva, per l'assenza di un contenuto intrinseco e l'obbligata opposizione così al liberalismo, in ragione delle sue origini socialistico-rivoluzionarie, come al comunismo, che allearsi con le forze tradizionaliste e controrivoluzionarie; da ciò l'avversione contro di esso delle posizioni artistiche di tipo irrazionalistico delineatesi dopo il 1930.

Rispetto al comunismo importa osservare che, intorno al '30, il fascismo fu spesso sentito come sua alternativa « occidentale ».

stificarsi come moralismo. Se il mondo si riduce a *cose*, e io solo mi riconosco come *soggetto*, il mondo è *per me*, io *devo* dominarlo; questa volontà di potenza diventa un imperativo morale, non potendo rinunciarvi senza tradire me stesso e diventare oggetto degno di essere dominato, senza ricadere nell'« esistenza banale ». Se continuamente Mussolini ha presentato la propria volontà di potenza come volontà eroica, non bisogna vederci insincerità e trucco, ma una necessità conseguente all'essenza dell'attivismo. Questa pratica che deve presentarsi come etica e religiosa, pur non potendo, con altrettanta necessità, non disconoscere, per il mancato riconoscimento dell'altro come *io*, la vita morale e religiosa non può esplicarsi che sul piano della politica, pensata come inglobante tutti i valori. È qui la contraddizione finale dell'attivismo, tra la politicità e il solipsismo che gli sono entrambi intrinseci, per cui l'azione politica non può esplicarsi che come disgregazione di una realtà già data (e, di fatto, il periodo fascista coincise con la crisi finale di quella realtà storica, iniziata nel 1861, che fu il Regno d'Italia).

Per l'assenza di una finalità intrinseca conseguente al carattere solipsistico il fascismo non può che assumere dall'esterno un contenuto per sé estraneo all'originaria disposizione rivoluzionaria: la tradizione, la nazione, assumendo così la sostituzione nazionalista della lotta delle nazioni alla lotta delle classi. Di qui il problema della conciliazione, prima con la tradizione risorgimentale, poi con la Chiesa cattolica; insincere, perché si trattava di una conciliazione non con valori, ma con forze storiche da usare come strumenti. Di qui pure la sua rottura, col carattere di lotta sino alla morte, con l'altra forma uscita dall'interventismo rivoluzionario e che assunse, dopo varie vicende, il termine di partito d'azione, che vedeva il tradimento del Risorgimento nell'accordo con le forze tradizionali della conservazione italiana, cioè con la monarchia e con la Chiesa.

L'identità e l'insuperabilità delle critiche di attivismo

e di solipsismo portate così contro il fascismo come contro l'attualismo, devono far riflettere. Si trattò, da parte di Gentile, dell'illusione o della semplice prestazione sofistica di un filosofo impari sotto l'aspetto morale alle sue idee, o invece l'attualismo era veramente obbligato a questo consenso, anche se non poteva incidere come guida sul fascismo come forza pratica, e doveva limitare la sua funzione politica a permettere al fascismo, mediante la sua prospettiva sulla storia risorgimentale, l'inserimento nella tradizione? Per rispondere dobbiamo considerare la curiosa contraddizione per cui l'attualismo si trovava per un verso travagliato dall'aspirazione verso l'azione, e per l'altro del tutto impotente, nonché a formare, a modellare e a progettare un movimento politico, e alle negazioni a cui si trovava costretto nei riguardi delle forme politiche esistenti. Per quel che concerne la tensione verso la politica, si deve osservare come l'approfondimento giovanile della filosofia di Marx, ripensata allora nelle disposizioni meno marxiste che si possano immaginare, nell'astrazione cioè totale della filosofia dalla politica, sia stato per Gentile l'inizio di un processo che lo portò alla politicità della filosofia, rifacendo, in una certa guisa, il marxismo entro l'idealismo. Se vogliamo cercare nel passato le radici del fascismo, siamo portati a dire, con un certo paradosso (perché non si tratta di rapporto di derivazione dottrinale, ma di *incontro necessario*), che ha però un aspetto profondo di verità, che il suo inizio teorico deve essere ravvisato nel commento di Gentile alle *Tesi su Feuerbach* di Marx (1899), cioè nel primo studio, nel mondo, che riguardi la filosofia giovanile di Marx. Con esso si inizia la posizione dell'*inveramento* del marxismo, ben distinta dal revisionismo. Perché in questo si tratta di isolare quella che si pensa essere la parte sana del marxismo (la sua economia, la sua sociologia) e di pensarla sotto diversi presupposti filosofici o indipendentemente da ogni presupposto di tale natura. Nella tesi dell'inveramento si intende invece enucleare l'aspetto positivo della filosofia di Marx, per quel che è

irreducibile a ogni altra forma di pensiero moderno, e soltanto si pensa di liberarlo da quel che c'è in esso di metafisicistico e di materialistico. *Comincia con Gentile, sul piano teorico, quella posizione dell'inveramento che fu poi propria così del fascismo, come del successivo progressismo antifascista.*

L'incontro era insomma necessario, nonostante la diversità delle formazioni, perché all'irrazionalizzazione del socialismo rivoluzionario operata da Mussolini, corrisponde l'irrazionalizzazione dell'hegelismo compiuta da Gentile.

Il fatto che l'incontro sia tangenziale, che i processi di costituzione del fascismo e dell'attualismo siano del tutto diversi, dice certo che il significato della filosofia di Gentile non può venire misurata da esso; ma la sua necessità, che non si può situarla veramente senza tenerne conto.

Il raffronto tra l'attualismo e il marxismo ha perciò un'estrema importanza, e non è stato condotto sinora in maniera esaustiva. Mi limiterò a proporre, unicamente formulando alcuni termini del problema, il seguente punto di vista: il processo di pensiero che ha preso inizio in Hegel è giunto nelle due posizioni opposte e incomponibili di Marx (e Lenin) e Gentile a manifestare la sua contraddizione insuperabile.

Perché nel passaggio dall'hegelismo alla filosofia della prassi, Gentile porta, attraverso l'idealismo, la prassi al grado massimo di purezza; e la sua critica, non già al realismo, ma alla necessaria conversione del realismo in materialismo in una filosofia di assoluta immanenza, è, dal punto di vista della verità, incontrovertibile. Ma, per altro verso, tale prassi, dopo la sua purificazione, resta indeterminata; in ragione di questa indeterminatezza, dall'idea rivoluzionaria si passa all'attivismo o alla forma attivistica del solipsismo. La filosofia di Gentile è una filosofia della prassi che si contraddice come tale, perché non dà luogo a nessuna pratica, e deve incontrarsi con una posizione politica il cui processo di costituzione è del tutto diverso.

È noto come Lenin abbia scritto che il libro di Gentile era tra i pochissimi commenti di filosofi non marxisti, degni di essere letti. Che cosa precisamente intendeva dire, e si può parlare di una reale influenza di Gentile su Lenin? Non credo che l'indagine, qualora venga condotta, sul piano filologico, potrebbe portare a risultati. Resta però la possibilità di un'ipotesi che ha forte parvenza di verità: Gentile ha richiamato l'attenzione di Lenin sul pensiero del giovane Marx e sulle sue origini hegeliane: studiando le quali, Lenin è arrivato alla tesi assolutamente opposta a quella di Gentile, all'unità di materialismo e di filosofia dell'azione, e a quella di idealismo e di solipsismo. Se riprendiamo la tesi di Lukàcs, che il Lenin politico si spiega col Lenin filosofo, siamo facilmente portati a vedere, nel duello fascismo-comunismo, l'aspetto politico del duello tra Gentile e Lenin, che, entro il giro di un immanentismo radicale, ha un esito catastrofico per il primo.

Questa veduta è tuttavia superficiale. Perché certamente Lenin ha ragione a riprendere la tesi di Marx sull'unità dell'idea rivoluzionaria e del materialismo integrale, pensato come materialismo *dopo* l'idealismo; infatti, soltanto dal punto di vista del materialismo integrale è sostenibile quell'idea dell'uomo sociale, la cui attuazione è il contenuto della rivoluzione; e a pensare che solo per questa via il marxismo può essere riaffermato. Ma dalla potenza pratica di un'idea si può indurre il suo valore teoretico? O la riaffermazione leninista di Marx non avviene all'interno della sostituzione dell'idea di *verità* con l'idea di *mito*? La sua critica dell'idealismo riguarda l'idealismo in sé o la sua convenienza con l'idea rivoluzionaria, già posta come valore pratico assoluto, in rapporto alla quale le teorie devono essere giudicate? La sua domanda ha riguardato il valore teorico del marxismo o invece quel che si può *fare* con la teoria marxista? Non sembrano esserci dubbi sulla risposta. Ma allora sembra inevitabile concludere che la sua attitudine differisce profondamente da quella di Marx, per cui l'efficacia pratica era soltanto il

segno della verità di una teoria; e, di più, si spiega l'attualità di Nietzsche, quale teorico del mito nel senso moderno di creazione di uno strumento vitale ed espressione della volontà di potenza, in quanto interprete della realtà contemporanea (della realtà stessa a cui il marxismo ha dato luogo). E si comprende la particolare forza del mito marxista, per la sua captazione di reali elementi razionali (così, il passaggio, nell'immanentismo radicale. dal tipo del filosofo al tipo del rivoluzionario), ma insieme si rende legittima la domanda se proprio in questa sostituzione del mito alla filosofia non si debba cercare la radice prima di quel processo involutivo a cui il comunismo, nella sua realtà storica, va, a mio giudizio, soggetto.

* * *

Possiamo dunque dire che il fascismo, nella sua subordinazione-opposizione al comunismo, corrisponde al momento Lenin della rivoluzione. Il nazismo è invece il fenomeno correlativo, in questa subordinazione-opposizione, allo stalinismo. Con la tesi del socialismo in un solo paese, Stalin aveva nazionalizzato il comunismo; il marxismo sembrava quindi essere diventato con lui lo strumento dell'inversione del movimento della storia, della controespansione dell'Oriente contro l'Occidente, da cui la prima nazione minacciata era la Germania. Il nazismo sorge in dipendenza di questa impressione come tentativo di liberare la tradizione tedesca da tutto ciò che aveva portato al marxismo, intendendo per tradizione tedesca quella che aveva portato alla giustificazione del primato politico della Germania. Poiché il marxismo è il ripensamento in spirito ebraico della filosofia che Hegel aveva pensato con mentalità greca, all'anticomunismo si unisce l'antisemitismo, e il rifiuto totale del pensiero biblico porta alla rottura col cristianesimo. Quindi il neopaganesimo razzista. il ritorno esplicito alla coscienza mitica, l'opposizione della razza dei signori alla razza dei servi, ecc. Dunque la subalternità assolutamente totale al marxismo, e da ciò anche il tota-

litarismo (rispetto al fascismo si deve parlare —rinvio ad altra occasione l'analisi —di forma totalitaria troncata). Se si vuole stabilire una linea di successione, che però non deve essere pensata come *continuità necessaria* tra le forme reazionarie del XX secolo, si deve dire che all'Action française manca il carattere totalitario, per il fascismo si tratta di totalitarismo *troncato*, per il nazismo di totalitarismo, osservando che tale diverso carattere impedisce che possano essere pensate come specie dello stesso genere (di quel genere « prossimo », che sarebbe la « reazione al progresso storico »).

Il fatto del nazismo contiene dunque un insegnamento della più grande importanza, per la designazione del posto di Marx nella storia della filosofia. Entro il pensiero tedesco laico, la *negazione pura* del marxismo importa quella della sua intera tradizione, con la sola eccezione di Nietzsche, eccezione del cui senso si parlerà tra poco.

Rispetto alla forma di subordinazione della società opulenta rinvio al saggio IV (soprattutto pp. 316 sgg.).

* * *

Ma ora, vediamo il rovescio della medaglia. Le forme di opposizione di cui si è detto, pur nel loro carattere subalterno, hanno determinato un'evoluzione interna del comunismo, col carattere di un processo per cui il marxismo, da fede in una rivoluzione che realizzerà il mondo degli uguali, diventa strumento di potenza di una nazione e di una classe, quella tale classe tecnoburocratica, su cui tanto si è scritto. Cioè: c'è un'azione *ideale* del comunismo nel mondo che gli è opposto, che si traduce in una subalternità a esso delle forme in cui si esprime. Ma c'è d'altra parte un contraccolpo di queste forme nella realtà del comunismo, che determina una sua involuzione caratterizzata dalla perdita dello spirito religioso-rivoluzionario. Involuzione, che non può prendere che la forma del passaggio dalla politica rivoluzionaria alla politica della potenza pura, in maniere che si atteggeranno in guise diverse, a seconda dell'avversario.

Consideriamo infatti l'evoluzione interna e i suoi caratteri: la rivoluzione universale pensata da Lenin e da Trotzki si arresta davanti alla realtà delle nazioni. Sorge, come accettazione realistica di questo arresto, la figura di Stalin e occorre dire che non è affatto vero che egli sia stato quel personaggio insieme demoniaco e caricaturale, quale è oggi spesso goffamente ridicolizzato, come se avesse sentito il comunismo in una maniera nazista; ogni giudizio morale messo a parte, fu invece uno dei più grandi geni politici, nel senso strettamente politico, della storia. Lo stalinismo era la forma che il comunismo doveva necessariamente assumere, per potersi mantenere, in un mondo ideologicamente avverso. Provvisoria costruzione del socialismo in un solo paese, nell'attesa delle contraddizioni che avrebbero portato alla guerra le nazioni non comuniste, previsione che si è verificata; e sfruttamento straordinariamente abile di queste contraddizioni, in modo che all'opinione dei paesi democratici il comunismo apparisse storia russa, e la rivoluzione non esportabile; così che si generò *una visione intraeuropea*, per cui i contendenti erano da una parte l'idea liberale, nel senso alto, o i valori spirituali, e dall'altra parte forze telluriche, vitalistiche e irrazionali, appoggiate da interessi economici egoistici. Non dico che questa visione non contenesse del giusto, e che nazismo e fascismo non fossero nel '30-'45 il primo necessario avversario; ma le sfuggiva la causalità ideale prima della crisi. Industrializzazione e militarizzazione della Russia in modo che, se coinvolta nella guerra, il suo intervento fosse decisivo; e anche questo si è verificato. Ripresa della trasformazione della guerra in rivoluzione mondiale attraverso l'egemonia esercitata dai comunisti nella Resistenza e di fatto la Resistenza comunista prevalse là dove non intervennero gli angloamericani. Risultato, l'estensione nei paesi di oltre cortina e nella Cina; il comunismo che diventa padrone della metà del mondo.

Ma, insieme, questo primo momento dell'evoluzione porta alla rottura tra il rivoluzionario e il politico, tra

Stalin e Trotzki. La caduta dello spirito rivoluzionario fa sì che avvenga il fenomeno inverso al deperimento previsto dello Stato, e ciò dà luogo a quella tale nuova classe, al suo predominio e ai suoi privilegi. Trotzki ha parlato di rivoluzione tradita, e tutte le possibili critiche dal punto di vista politico e sociale sulla realtà che il comunismo ha assunto si trovano nella sua polemica antistaliniana. Soltanto ha dimenticato di chiedersi, o comunque ha risposto in maniera insufficiente, se questo tradimento non fosse necessario, e nella precisa forma staliniana, perché il comunismo, come realtà politica, potesse continuare a sussistere. Rottura quindi *necessaria* tra il rivoluzionario e il politico di potenza, espressione della figura di questo secondo nel grado massimo che essa mai abbia assunto, e parimenti necessaria vittoria di tale politica di potenza sullo spirito rivoluzionario. Si rompe cioè l'unità tra l'utopismo e il machiavellismo. Correlativamente si ha la rottura con gli intellettuali: l'autore dell'ultima grande opera del marxismo teorico, *Storia e coscienza di classe*, il Lukàcs, deve rinnegarla nel 1924 con una dichiarazione umiliante (al primo Lukàcs segue un secondo Lukàcs tanto meno interessante, o interessante soltanto in quanto riprende velatamente i motivi del primo). La tesi leninista della partitarietà della filosofia (cioè della rivoluzione guidata dai filosofi) viene rovesciata in una totale subordinazione della filosofia alla politica. Il marxismo viene contraffatto in una goffa scolastica che invece di guidare la politica le è subordinata e che si approfondisce e si evolve solo nel compito di giustificare ogni atto politico di Stalin; e che assume un tipico carattere scientista, per adempiere al suo compito di fornire le *prove* per condannare.

La conferma più completa dell'irreversibilità del processo è data dalla politica di Krusciov, caratterizzabile come adeguazione del comunismo a un nuovo e ancora non previsto avversario, la società opulenta, il che importa la liquidazione del mito di Stalin (liquidazione interna e necessaria al krusciovismo, stupidamente ac-

cettata come prova di un'evoluzione democratica necessaria da certi democratici di ogni paese). Confrontare la sua critica con quella di Trotzki sarebbe interessante per mostrare come non si tratti di un ritorno impossibile al momento rivoluzionario, ma di una continuazione, rispetto a un nuovo avversario, della linea realistica: che esige che il comunismo prenda un'altra figura. Si è parlato giustamente a questo proposito di una seconda crisi socialdemocratica, nel senso che la socialdemocrazia è definita dall'idea che nel socialismo il fine è nulla, il movimento tutto. Ma non si tratta ovviamente di un'evoluzione del comunismo verso la socialdemocrazia di vecchio tipo; piuttosto del fatto che la Russia assume nel mondo una posizione simile a quella che la socialdemocrazia aveva assunto all'interno delle varie comunità nazionali; con le differenze che conseguono, per il contraccolpo della politica estera, nella sua politica interna e nell'atteggiamento del partito comunista nelle varie nazioni.

In quanto definitiva liquidazione di ogni tensione di mistica rivoluzionaria, il krusciovismo ha coalizzato contro di sé tutti i comunisti di vecchio tipo, gli staliniani, i trotzkisti e i cinesi. Posto questo si intendono le obbligazioni che gravano sulla sua politica. Non può rivendicare la sua ortodossia rispetto agli avversari che col richiamarsi al testo di Lenin sull'« estremismo malattia infantile del socialismo », cioè con il dichiarare il suo realismo contro l'utopismo degli avversari; e non può affermare la superiorità del suo realismo, se non con il mostrare come l'espansione del comunismo continui in un mondo in cui le contraddizioni degli stati capitalistici non possono più dar luogo a guerre. Ed è facile intendere in quale direzione e attraverso quali metodi quest'espansione possa realizzarsi, la società opulenta, con l'abolire o comunque col diminuire la miseria, avendo tolto la possibilità di un'azione rivoluzionaria ed essendo d'altra parte bloccata la via verso l'Asia. Lo scisma cinese ha avuto la funzione di ricacciare definiti-

vamente la Russia in Europa risolvendo così un secolare problema storico, e ciò mentre con lo stalinismo essa aveva assunto un aspetto piuttosto asiatico; di costituirla in una certa maniera come il bastione contro l'Oriente in quella che era stata la posizione tradizionale della Germania. Come la Germania aveva aspirato all'egemonia in Europa, così necessariamente ora la Russia. Ma la realizzazione dell'egemonia non potrà avvenire che attraverso il metodo democratico. Sarà sempre una conquista nel senso di subordinazione di nazioni, ma non potrà avvenire né sotto forma di guerra, né sotto forma di rivoluzione. Quest'evoluzione non importa però alcuna reale apertura verso il cristianesimo o verso i valori di libertà; segna semplicemente il punto ultimo del passaggio del marxismo da fede a strumento di potere. Ma con essa il comunismo non potrà rinnegare il marxismo e quindi l'ateismo che è il suo punto di partenza, né il totalitarismo, né l'idea della rivoluzione universale (diventata quella del dominio universale) che ne sono la conseguenza. Allo stesso modo che i Borgia potevano sì aspirare a trasformare il Papato in un principato temporale, ma non potevano negare l'esistenza di Dio e l'Incarnazione e la Redenzione, perché con ciò avrebbero negato quella stessa religione di cui volevano servirsi come strumento.

Nei riguardi infatti del totalitarismo, c'è da osservare che esso è anzitutto una realtà *morale e filosofica* fondata sull'etica del senso della storia e che nel suo studio bisogna tener conto di questa priorità nel riguardo degli aspetti giuridici e organizzativi (altrimenti si va a rischio di confondere il concetto con altri del tutto diversi, come quelli di assolutismo, di dittatura, di Stato personale, di dispotismo orientale, magari di regime teocratico, ecc.); che non bisogna associare, come consuetamente si fa, il totalitarismo all'idea di campi di sterminio, ecc., anche se a questa associazione si è portati facilmente dal ricordo di Hitler e di Stalin; che al limite esso può realizzarsi mantenendo formalmente gli istituti demo-

cratici; che il vero punto su cui non può non essere intransigente, è l'etica di cui si è detto; il che comporta: *a*) l'impedimento all'individuo della libertà di dissentire, in quanto almeno incide sulla pratica. Impedimento che può evidentemente essere ottenuto anche in forma non esplicitamente violenta (dominio praticamente incondizionato sulla stampa e sulla scuola, magari mantenendo la possibilità « dialogica » con una forma di opposizione già preparata per essere sconfitta); *b*) la persecuzione, che può benissimo essere incruenta, del pensiero religioso *autentico*. Questa persecuzione può conciliarsi con una larga tolleranza nei riguardi delle forme popolari di culto, o con l'esplicito favore a quei gruppi di modernisti o di progressisti cattolici, che si assumono il compito di difendere la nuova etica del « senso della storia ». È a partire da queste note che possiamo renderci conto della tesi comunista della pluralità delle vie.

* * *

L'inscindibilità nel marxismo di filosofia e di azione politica mi ha portato a questo discorso che solo in apparenza si allontana dalla filosofia. È chiaro che questo rapidissimo cenno non vuole affatto tenere il posto di una trattazione rigorosa. Mi è sufficiente osservare questo: i giudizi meno contestati portano a vedere nella storia del comunismo un processo di rottura tra il rivoluzionario (l'unità del filosofo e del politico) e il politico puro (colui per cui ogni idea è ridotta strumento di potenza) e questa rottura non può non coincidere, dal punto di vista di un marxismo rigoroso, con un processo involutivo. È un processo necessario? A questa domanda non potrebbe rispondere neppure la più rigorosa raccolta di dati storici. Essa deve prendere un'altra forma, se non ci sia già al principio del marxismo una contraddizione inseparabile di cui il processo storico rappresenti il manifestarsi.

È abbastanza facile caratterizzarla se applichiamo nei suoi riguardi il metodo di ricerca che Max Weber ha usato nei riguardi del calvinismo. Non doman-

diamoci ora se il pensiero del Weber sia intenzionalmente diretto a capovolgere il punto di vista marxista, domanda per cui non ho la competenza necessaria per rispondere[102]. Limitiamoci a ricordare la sua tesi secondo cui la teologia e l'etica calvinista sono la base su cui si è formato il capitalismo (per un marxista evidentemente il calvinismo non sarebbe che una tra le possibili ideologie della classe capitalista nascente): analogamente si dovrebbe dire che il comunismo è il realizzarsi della filosofia classica tedesca, in ciò che essa ha di nuovo e di specifico nel senso di inconciliabile con la tradizione.

Consideriamo la serie di ragioni che ci persuadono come questo discorso sia possibile. Anzitutto, l'ambiguità della presentazione storica che la dottrina marxista fa di se stessa: se per un verso essa non può non prospettarsi che come la consapevolezza che la classe proletaria prende di se stessa e della sua missione storica, sotto un altro riguardo si atteggia come il punto terminale della filosofia classica tedesca e in ciò il risultato ultimo dell'intero processo del pensiero. Si ricordi la frase di Engels sul proletariato erede della filosofia classica tedesca. Significa che, poiché la filosofia classica tedesca è il risultato di tutte le precedenti, il proletariato è l'erede di tutto ciò che di positivo e di progressivo si era realizzato nella storia del mondo. La rivoluzione proletaria è il risultato della filosofia giunta al suo compimento.

I due punti di vista sono unificabili? È un problema che i teorici del marxismo hanno sempre evitato ragionando come se di fatto essi fossero unificati: come se fosse ovvia la coincidenza tra la conclusione della filosofia moderna e la coscienza che il proletariato prende di se stesso, e non fosse neppure da porre la domanda se questo proletariato, raggiunto per via filosofica, non sia un proleta-

[102] L'idea del pensiero del Weber come antitesi essenziale al marxismo viene sostenuta dal Gurvitch, *Le concept de classes sociales de Marx à nos jours*, Paris, C.D.U., 1954. L'idea inversa da Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco*, Torino, Einaudi, 1956. Confesso di propendere per la prima.

riato ideale diverso dal proletariato reale e non si riproduca all'interno del marxismo quella rottura tra l'ideale e il reale obbiettata, come contraddizione fondamentale, a Hegel.

È ora estremamente curioso osservare come l'unificazione appaia tentabile per ogni filosofia *meno* che per la marxista. La tesi del materialismo storico stabilisce infatti una distinzione tra il pensiero cosciente e le forze reali: le ideologie non potrebbero essere comprese che a partire dalla loro « storia segreta », dalle condizioni economiche che spiegano ogni storia politica e spirituale. Sono ora certo possibili, valgano quel che valgano, i tentativi di spiegare p. es., la filosofia di Cartesio con Cartesio uomo del terzo stato, o l'empirismo inglese con lo sviluppo della borghesia. Invece, per il marxismo neppure il tentativo è possibile: non si può spiegare il suo pensiero col « proletario Marx » anziché, dal punto di vista logico, con Marx filosofo hegeliano che intende spingere alle conseguenze estreme la dottrina del maestro ed è perciò costretto a rovesciarla; e se ci si mette dal punto di vista della storia segreta si è costretti a pensare a una ripresa del profetismo ebraico interamente laicizzato dopo l'hegelismo [103]. È stato perciò giustamente osservato come il marxismo non abbia generalizzato se stesso, e si sia servito della critica delle ideologie come arma di accusa.

È facile osservare il segno di questa contraddizione in un celebre passo del *Manifesto*: « Infine, in tempi nei quali la lotta delle classi si avvicina al tempo decisivo, il processo di disgregazione all'interno della classe dominante di tutta la vecchia società assume un carattere così violento e così aspro che una piccola parte della classe dominante si distacca da essa e si unisce alla classe rivoluzionaria, alla classe che tiene in mano l'avvenire.

[103] Löwith, *op. cit.*, pp. 45-46. Ma ho già detto quanto dissenta da questa tesi. Credo effettivamente inapplicabile il p.d.v. della storia segreta.

Quindi, come prima una parte della nobiltà era passata alla *borghesia*, così ora una parte della *borghesia* passa al proletariato; e specialmente una parte degli ideologi borghesi, che sono riusciti a giungere all'intelligenza teorica del movimento storico nel suo insieme ». Risulta da esso come Marx non sia riuscito a realizzare una spiegazione del processo storico mediante la dicotomia delle classi e non ci sia riuscito proprio in relazione alla contraddizione sopra segnalata, per cui è impossibile spiegare la sua dottrina attraverso il materialismo storico.

Poco importa che questo gruppo non sia numeroso. Ciò che conta è che per ammissione di Marx stesso esistono particolari individui che non sono determinati da una condizione obbiettiva a far parte di una particolare classe, ma hanno, in ragione della loro cultura, un potere di scelta; e che in conseguenza di ciò non possono presentarsi, nei riguardi della classe che hanno scelto, che come guide. L'adesione alla classe proletaria del gruppo degli intellettuali non può venire assimilata a quella dei piccoli borghesi rovinati. Sta bene che per Marx il proletariato si recluti in tutte le classi della popolazione, ma la collaborazione degli intellettuali appare per la formazione stessa della classe indispensabile, se, come si è visto, il motore delle rivoluzioni è la coscienza che il proletariato prende di se stesso. Un vecchio commentatatore del *Manifesto*, lo Andler, discutendo la distinzione contenuta nel secondo capitolo tra proletari e comunisti, ha svolto una ingegnosa interpretazione di tipo leibniziano; come se i proletari rappresentassero la conoscenza oscura e confusa e i comunisti quella chiara e distinta. È ora appunto il compito degli intellettuali far passare all'atto ciò che è virtuale in quella conoscenza oscura e confusa, costituendo così la classe proletaria.

Insomma, alle due classi dei capitalisti e dei proletari si sovrappone per Marx il particolare gruppo degli intellettuali e degli ideologi che conoscono per un'indagine puramente filosofica il senso della storia nella sua totalità. Si può dire che, sotto questo riguardo, per-

mane in Marx la distinzione classica nel razionalismo —e in esso inevitabile— tra il filosofo e il volgo: con la differenza che il filosofo dell'età precedente cercava l'alleanza con i principi contro il volgo invincibilmente superstizioso e ignorante; e Marx cerca invece l'alleanza del proletariato contro le classi dirigenti. Perché dunque questa contraddizione ha potuto sembrare a Marx irrilevante? Anche qui bisogna riferirsi alle persuasioni tipiche dei filosofi hegeliani: di essere giunti alla pienezza dei tempi, il loro pensiero rappresentando il maturo frutto conclusivo del processo secolare della filosofia. Per questa certezza del possesso della verità assoluta riusciva facile a Marx pensare a una comunicazione diretta tra il suo pensiero e quello del proletariato: nel senso che il suo pensiero avrebbe la funzione di rendere conto di quella rivoluzione che il proletariato, che pensa secondo le categorie vere in ragione della sua situazione, deve compiere per la necessità interna della storia. La contraddizione poteva essere insomma nel vetero-marxismo se non realmente superata, almeno velata attraverso il ricorso a quella impostazione teologica e necessitaria della filosofia della storia, per cui essa cade sotto la critica dello storicismo. In relazione a ciò, al modo che si è detto che Hegel pensava se stesso come il segretario dell'Assoluto, analogamente si potrebbe dire che Marx pensava se stesso come il segretario del Proletariato in quanto Mediatore cosmico e Redentore. In relazione a ciò, i « comunisti » (gli intellettuali) hanno per il *Manifesto* la funzione di accompagnare come « coscienza chiara » un movimento necessario nella storia. In altri termini, nel vecchio marxismo, proprio perché pensato nel vecchio senso della filosofia della storia, il *sociale* prevale sul politico.

Il *Che fare?* di Lenin (1902) segna invece la nascita del *partito* comunista (o della nuova idea del partito) e del totalitarismo. L'interpretazione consueta del marxismo viene completamente rovesciata, nel senso che la sua sociologia è del tutto subordinata alla sua filosofia (e

di conseguenza il « sociale » al « politico »); e che questa filosofia viene del tutto separata da ogni origine classista. L'essere del proletariato è determinato dalla coscienza dei filosofi, che non è più il « riflesso » della situazione sociale. Quanto al proletariato, esso deve adeguarsi all'*idea* che gli intellettuali ne hanno creato. Lasciato a se stesso il proletariato è in uno stato di apatia morale. « Abbiamo detto che gli operai *non potevano* ancora *possedere* la coscienza socialdemocratica. Essa poteva essere loro apportata soltanto dall'esterno. La storia di tutti i paesi attesta che la classe operaia, con le sue proprie forze solamente, è in grado di elaborare soltanto una coscienza tradeunionista, vale a dire la convinzione della necessità di unirsi in sindacati, di condurre la lotta contro i padroni, di reclamare dal governo questa o quella legge necessaria agli operai, ecc. La dottrina del socialismo è sorta da quelle teorie filosofiche, storiche, economiche, che furono elaborate dai rappresentanti colti delle classi possidenti — gli intellettuali. Dal punto di vista della posizione sociale, i fondatori del socialismo scientifico contemporaneo, Marx ed Engels, erano degli intellettuali borghesi. Anche in Russia la dottrina teorica della socialdemocrazia sorse del tutto indipendentemente dallo sviluppo spontaneo del movimento operaio; essa sorse come risultato naturale e fatale dello sviluppo del pensiero fra intellettuali socialisti rivoluzionari... Si parla della spontaneità; ma lo sviluppo *spontaneo* del movimento operaio porta a subordinarlo all'ideologia borghese; *esso procede precisamente secondo il programma del « credo »*, perché il movimento operaio spontaneo è il tradeunionismo, ed il tradeunionismo è l'asservimento ideologico degli operai alla borghesia. Perciò il nostro compito, il compito della socialdemocrazia, consiste nel *combattere la spontaneità*, nell'*allontanare* il movimento operaio da questa spontanea tendenza del tradeunionismo a rifugiarsi sotto l'ala della borghesia... La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio solo *dall'esterno*, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della

sfera dei rapporti tra operaio e padrone... Per dare agli *operai* delle cognizioni politiche, i socialdemocratici devono *andare tra tutte le classi della popolazione*, devono inviare *in tutte le direzioni* i distaccamenti del loro esercito... » [104]. Si tratta di testi assai noti, ma raramente intesi bene. Si deve vedere la confessione da parte di Lenin di ridurre il marxismo a strumento ideologico? Penso che ciò sia vero, nel senso di quel passaggio dall'uomo della verità all'uomo del mito ideologico, nel significato politico e moderno di cui si è detto. Ma ciò non toglie che Lenin abbia ritrovato, pure in quella disposizione diversa dell'antecedenza del rivoluzionario al filosofo, lo spirito rivoluzionario dell'originario marxismo, e che questo ritrovamento non potesse avvenire altrimenti.

Si è parlato molto spesso di blanquismo, di sorelismo, cioè di adozione del principio fascista delle *élites* incompatibile col marxismo, di bakuninismo, di inclusione del marxismo in una tradizione rivoluzionaria russa che gli era estranea: è noto come queste siano le tipiche critiche socialdemocratiche. Quel che in ciò c'è di vero è che Lenin ha portato al punto estremo la critica del revisionismo iniziata da Sorel, senza però fermarsi a una posizione comunque idealista, ma ritrovando la filosofia del giovane Marx e il suo rapporto con Hegel; così da prepararsi negli anni '14-'15 alla sua azione postillando nei *Quaderni filosofici* la *Scienza della logica* di Hegel; e che il suo marxismo è un marxismo *dopo* Bakunin, non alla maniera di quello socialdemocratico *contro* Bakunin. Collegato cioè alla critica della religione in Germania come si era svolta negli anni intorno al '40, non separato da essa. L'essenziale sta nel fatto che ha ritrovato il genuino processo di formazione del pensiero di Marx, e, in ciò, la precedenza dell'idea del filosofo rivoluzionario su quella di classe, con la conseguenza che la classe proletaria non preesiste *formalmente* all'azione del filosofo

[104] Cfr. *Opere scelte*, ediz. in lingue estere, Mosca, 1949, I, pp. 160-161, 167-168, 192.

rivoluzionario: « La *filosofia* è la testa dell'emancipazione umana. Il *proletariato* ne è il *cuore*. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato e il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia... Occorre formare una classe con delle catene radicali, una classe della società borghese che non sia una classe della società borghese, una classe che sia la dissoluzione di tutte le classi, una sfera che abbia un carattere universale per le sue sofferenze universali e non rivendichi un diritto particolare, perché non le si è fatto un torto particolare, ma un torto in sé ... una sfera, infine, che non possa emanciparsi da tutte le altre sfere della società, senza per conseguenza emanciparle tutte, che sia, in una parola, la perdita completa dell'uomo e non possa dunque riconquistare se stessa che attraverso la riconquista completa dell'uomo. La decomposizione della società in quanto classe particolare è il proletariato » [105]. Ove è da notare che questa definizione in cui già si trovano tutti i caratteri essenziali del suo concetto di proletariato è stata formulata da Marx completamente a priori, ossia prima di un accertamento della realtà empirica del suo oggetto, che non è quindi una constatazione sociologica di fatto, nel senso che la sociologia si sforza di mettere da parte ogni giudizio di valore, in quanto almeno esso sia cosciente, ma una derivazione diretta della sua critica puramente filosofica di Hegel.

Ossia, in Marx c'è il momento di netta derivazione hegeliana (in quel senso che si è detto, di riaffermazione

[105] Cfr. *Contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, 1843. Per l'antecendenza e la funzione condizionante del momento filosofico nella formazione della teoria marxista delle classi sociali cfr. il mio saggio *Classi sociali e dottrina marxista*, nel vol. « Le classi e l'evoluzione sociale. Atti della XXXI Settimana sociale dei cattolici d'Italia», Roma, 1958. La trattazione dello stesso argomento nella successiva *op. cit.* del P. Fessard (t. II, pp. 303-324 e *passim*) conferma perfettamente la mia tesi.

di Hegel contro i suoi critici) che porta al primato della prassi, all'uomo creatore della propria storia, al nuovo compito del filosofo, non più di interpretare il mondo, ma di cangiarlo; e c'è *l'oggettivazione di questa posizione nella visione necessitaria della filosofia della storia propria dell'800*; da ciò l'affermazione materialistica del primato della vita economica, la tesi del comunismo risultato di una storia ineluttabile della produzione, quella della forza determinante dell'infrastruttura, forme di produzione corrispondenti a rapporti sociali, di cui la soprastruttura, le *ideologie* rappresentano il riflesso.

Era ora inevitabile che, nello sviluppo ulteriore del pensiero socialista, le due posizioni si scindessero e rompessero sia l'una che l'altra con la speranza originaria nell'esito della rivoluzione.

Così Lenin porta a conseguenze estreme l'idea che il *Partito* comunista (per lui *realtà filosofica*) è il punto d'arrivo della filosofia classica tedesca. E se consideriamo lo sviluppo rigoroso dei temi del suo pensiero, potremmo osservare che essi verificano completamente la tesi che si era prima enunciata: che la filosofia della storia può mantenersi nel suo significato rivoluzionario, ma soltanto alla condizione di affermare il primato dell'azione e di rompere con la concezione necessitaria.

Questa linea dà, sì, luogo a una rivoluzione, ma che si compie in forma *diametralmente* opposta a quella che il suo profeta aveva previsto; e che pure deve compiersi, per una sua necessità interna, in questa forma. Comincia, lo si è ripetuto milioni di volte, non là dove il capitalismo borghese aveva raggiunto il suo grado più alto, ma nella Russia, dove era appena agli inizi; e la rivoluzione industriale segue, non provoca, quella politica. Anziché unificare il mondo, rende necessario il ricorso a quelle che sembrano vecchie categorie di filosofia della storia, Oriente e Occidente.

Riesce in Oriente semplicemente perché trova la sua forza nei paesi sottosviluppati: o non c'è una ragione più profonda? Se ci richiamiamo al più autorevole storico del-

l'idea di Europa, il de Rougemont [106], lo spirito orientale è caratterizzato dalla concezione dell'individualità finita come male e dalla conseguente aspirazione alla fusione totale col divino: la spiritualità occidentale è stata invece formata dal cristianesimo che, insistendo sulla differenza qualitativa infinita tra il creatore e la creatura, permette di parlare di comunione, ma non di unione sostanziale; e che per il concetto di creazione esclude che la radice del male stia nella finitezza creaturale. Certamente, sembra ci sia un abisso tra la dissoluzione nell'Uno gnostica e neoplatonica e la lotta marxista per la società senza classi; ed è effettivamente l'abisso tra una concezione della spiritualità come *ritorno* e l'apertura massima all'avvenire. Ci si deve però domandare se non si tratti di un'opposizione all'interno di un'essenza comune, dato che la formula complessiva con cui si può abbracciare l'essenza così filosofica come politica del marxismo, è il suo sforzo di realizzare quella dialettica che afferma il carattere storico e mortale di ogni realtà e verità. Il marxismo ha cioè permesso allo spirito orientale la rivincita sull'Occidente, perché gli ha consentito di appropriarsi la direzione verso l'avvenire (e con ciò l'attività, la tecnica) senza rinunciare per altro alla concezione della negatività del finito: è stato l'elemento mediatore tra le due posizioni che tradizionalmente apparivano opposte, la concezione della negatività del finito e lo spirito tecnico. Dai rari passi in cui Marx abbozza la descrizione del comunismo realizzato, si vede come egli pensi a un cambiamento della natura umana diventata intrinsecamente sociale, a una specie di assorbimento della coscienza individuale nella coscienza sociale; in dipendenza del nuovo rapporto di produzione, la coscienza essendo la forma teorica di ciò di cui la comunità reale è la figura vivente. Sarebbe interessante studiare la simmetria tra questa concezione e quella antica dell'assorbimento dell'Uno. L'esito ultimo dello spirito rivo-

[106] *L'amour et l'Occident*, Paris, 1939, pp. 62-63.

luzionario sembra dunque, per la filosofia che gli è immanente, il rovesciamento del movimento della storia, non più dall'Occidente verso l'Oriente, ma dall'Oriente verso l'Occidente. Anche se nel suo successo orientale il marxismo non possa non sacrificare altri aspetti del suo spirito, i valori contemplativi (ed è appunto in una direzione rivolta alla salvezza di questi che l'Occidente può oggi svolgere una politica non colonialistica verso l'Oriente).

Ed è su questa completa contraddizione del *risultato storico* alla *promessa* (ritrovamento, nel senso che si è detto, dello spirito profetico in Marx, e « profeta è colui che promette ») che vertono le cinque fondamentali critiche a cui si riconducono le altre che al comunismo come realtà politica vengono generalmente mosse, e che sono tutte di origine trotzkista, anche se Trotzki non ne abbia saputo trarre le conseguenze ultime, e si sia avvolto dall'inizio (1927) alla fine della sua polemica in un circolo di contraddizioni. Secondo la prima già all'inizio del comunismo del nostro secolo, abbiamo l'inversione del rapporto stabilito da Marx tra classe e partito. Perciò la dittatura del proletariato pensata da Marx come necessaria nel salto rivoluzionario è stata snaturata. Doveva essere il primo esempio storico di una dittatura della maggioranza sulla minoranza, poiché la storia sino a oggi sarebbe stata la successione di una serie di dittature di minoranze su maggioranze. Si è realizzata invece come dittatura del partito (cioè di quella minoranza che è costituita dai rivoluzionari di professione) sul proletariato. — Ma non è questa la necessaria conseguenza del ritrovamento e della fedeltà di Lenin al marxismo originario, cioè non alla lettera che la dottrina prende dopo il 1848, ma al suo processo di genesi?

Sulla base del partito si è poi costituita, nel tempo successivo alla lotta rivoluzionaria, una nuova classe tecnoburocratica, fondamentalmente diversa da quello che è lo strato dei burocrati in uno Stato non comunista, perché i burocrati di uno Stato non comunista dipendono

dal potere politico, mentre quelli non comunisti non hanno nessuno sopra di sé; e in ciò costituiscono una classe che accentra in sé tutto il potere, non trovando limiti esterni proprio in ragione della collettivizzazione della proprietà; e che è più oppressiva di qualsiasi altra si sia affermata nella storia, per ciò che non è fermata da limiti morali in qualsiasi arbitrio nei riguardi dei suoi sudditi, il miraggio della futura « società senza classi » servendo praticamente come giustificazione di qualsiasi mezzo, anche di quelli che consistono nella negazione di ogni significato di valore alla personalità singola. Ma non è questo un fenomeno che deve necessariamente realizzarsi nel momento in cui alla tensione rivoluzionaria succede il consolidamento del regime? Per spiegarcelo non abbiamo che da pensare alla caratterologia dei leoni e delle volpi, così come è delineata da Pareto. Quando in seno alla classe dirigente si verifica il fenomeno —inevitabile in un periodo di forzato e necessario arresto della tensione rivoluzionaria— per cui soltanto le volpi sono chiamate a farne parte, mentre i leoni sono respinti (la vittoria di Stalin su Trotzki), diventa inevitabile il predominio dell'istinto delle combinazioni, per cui la classe governante guarda al presente e si cura meno dell'avvenire: il cosiddetto realismo staliniano e post-staliniano.

Ma posto questo predominio del presente, che sorte deve toccare alla filosofia, su cui si fonda questa classe dirigente, quando essa è orientata verso l'avvenire al modo di quella di Marx? Nient'altro che la sua pura riduzione a ideologia come strumento di potenza, riduzione che deve prendere la forma di quella scolastica a cui già si è accennato. Correlativamente, a quella che secondo Marx era l'*alienazione nell'al di là* si sostituisce l'*alienazione nel futuro*, in cui esattamente si rovescia, e trova così tutto il suo rigore, la critica che Marx aveva mosso alla religione trascendente.

In stretta corrispondenza si rovescia pure il senso dell'emancipazione umana. Nella riduzione completa della

filosofia a ideologia —cioè nella scomparsa dell'idea di verità rispetto allo spirito di potenza— le idee —ivi compresa quella dell'emancipazione umana— sono ridotte a strumenti da utilizzare come degli esplosivi puramente materiali: le forze motrici affettive sono considerate e maneggiate come cose, in uno spirito tecnicistico, dai dirigenti marxisti che possono speculare su di esse, come i « re » del mercato capitalistico sulle mercanzie; si arriva cioè all'« intero disconoscimento della distinzione tra la realtà umana e la realtà bruta ». Nella conseguente riduzione dell'uomo stesso a capitale, si ha l'estensione massima dello spirito capitalistico.

Non si è realizzata la sostituzione della lotta di classi alla lotta di nazioni. Al contrario, il partito classista ha dato origine al risorgere di un imperialismo di tipo islamico, intendendo per Islam la congiunzione, diretta alla conquista, di una religione e di un popolo, per cui i capi di quel popolo tendono a dominare, attraverso quella religione, al di là delle sue frontiere [107].

Ma d'altra parte c'è il Marx per cui le ideologie si spiegano a partire dalla realtà economica e dai rapporti sociali: c'è il Marx iniziatore della « sociologia della conoscenza » e questa sua tesi non può non valere anche per il marxismo. C'è quindi l'oggettivazione del marxismo nella sociologia. Accanto al marxismo rivoluzionario c'è quindi la sua continuazione nel relativismo assoluto... cioè nella negazione più completa dello spirito rivoluzionario. Per tale negazione costretto a identificare l'attuale sistema sociale con la società in sé [108]; e altresì, per la negazione di ogni assolutezza di valori, a rompere col liberalismo e col cristianesimo. E a elevare, *di fatto*, a valore, uno strumento tecnico, la democrazia, con tutte le critiche che questa elevazione comporta;

[107] Espongo le due ultime critiche nella forma che dà loro il Monnerot, *op. cit.*, a cui appartiene pure la frase virgolata (p. 11). Corrispondono però esattamente ad aspetti di quelle svolte da Trotzki contro lo stalinismo.

[108] Cfr. saggio IV.

che come democratico è progressista, ma soltanto in quanto conservatore, ecc.

Quindi risultato storico del marxismo, da una parte la realtà comunista, nel modo in cui si è realizzata, dall'altra la società opulenta, in una forma di opposizione non dialettica.

Dal punto di vista della semplice *constatazione* i dati della crisi sembrano essere questi:

1) In un certo senso il marxismo ha già completamente vinto, ma *negandosi nella maniera più totale*. Perciò, anziché della sua verità, si deve parlare di una sua *potenza di negatività*, rispetto alle posizioni che intendeva superare e inverare.

2) Esso conclude perciò a una contraddizione *insuperabile*, proprio in ragione di questa potenza di negatività; ogni tentativo di superamento o di inveramento da parte delle posizioni che ha criticato, ossia di tutte le posizioni moderne laiche (dato che si è formato *entro* una visione del corso storico che l'hegelismo gli offriva anche se è stato naturalmente portato a rovesciarla) è impossibile [109]. Come per altro verso è impossibile dal punto di vista del pensiero religioso, perché cosa può voler dire inverare, da tale punto di vista, l'ateismo radicale come essenza e non come accidente? È superabile nello stesso marxismo? Quegli intellettuali marxisti che sono oggi da prendere sul serio (ad esempio il Bloch, il Goldmann), devono portare l'accento sull'aspetto di fede e di speranza, considerando episodico il momento staliniano e il poststaliniano; dall'incontro di Lenin col pragmatismo devono quindi procedere a quello con la filosofia religiosa dell'op-

[109] Impossibile anche dal punto di vista delle due filosofie che il marxismo non ha previsto, nell'orizzonte della filosofia tedesca: quella di Kierkegaard e quella di Nietzsche (per quest'ultima si è già visto). E ciò perché il puro kierkegaardismo, quando non venga svolto nel senso di una conciliazione con la tradizione, si frange nelle due posizioni opposte di Chestov e di Heidegger, con necessaria vittoria del secondo, la cui filosofia è pure, in certo senso, una ricomprensione nietzscheana di Kierkegaard.

zione e, nel punto finale, incontrare il *pari* di Pascal. Rappresentano quindi l'inizio dell'autocritica radicale del marxismo; a che cosa questa autocritica concluda è la domanda di questo libro.

3) Ma insieme, in ragione di questa vittoria, la situazione tragica, oggi, quale mai si era data, del cristianesimo: stretto tra due tipi di società opposte, di origine comune, nessuna delle quali cristianizzabile.

4) Parallela la situazione del liberalismo, che non può riaffermarsi se non attraverso una revisione totale.

* * *

Se la seconda crisi socialdemocratica del marxismo significa accettazione dei valori della società opulenta, e se della società opulenta è caratteristica « l'irreligione naturale », la « perdita del sacro », il rifiuto della dimensione della tradizione e del passato, essendo stati tutti i valori relativati a determinate situazioni storiche (IV saggio) ne viene che la scelta a cui il successo dell'ateismo porta non è più quella tra « socialismo e barbarie ». L'uomo che ha perduto la dimensione del passato e insieme quella dell'avvenire, per la caduta dell'ideale rivoluzionario, si riduce a *mens momentanea*: oggi è il momento della possibilità della scomparsa *morale* dell'uomo, della sua involuzione nell'animalità. L'alternativa prende un senso del tutto diverso da quello che era stato inizialmente proposto: diventa « o suicidio morale o suicidio cosmico ».

12. *Il problema Nietzsche.*

È a questo punto che incontriamo il problema Nietzsche. In una considerazione dell'ateismo non dovrebbe avere il posto centrale? Perché in lui è interamente e consapevolmente cancellato quell'accento biblico che permane in Marx. Che altro significa la teoria dell'eterno ritorno se non la distruzione di quell'elemento giudaico-cristiano che continua a informare di sé, in forma laiciz-

zata, le visioni ottocentesche della storia che descrivono il processo dalla caduta alla finale redenzione? In questo senso la sua posizione è l'esatta antitesi di Marx e l'affermazione, contro l'eguaglianza universale, dell'ideale del Signore contrapposto al Servo. Superuomo è chi è capace di accettare questa idea dell'eterno ritorno e di volerla, di pronunciare così il sì all'essere. Nietzsche non conosceva Marx, ma in una sua lettera parla di « quelle asinerie alla Feuerbach » [110].

Non si può certamente mettere in dubbio che abbia cercato intenzionalmente di realizzare la forma più radicale di ateismo [111]. Tuttavia resta il fatto che oggi non è generalmente sentito come ateo. Non è significativo il posto minimo che danno al suo ateismo le opere di filosofi che in certo senso lo continuano, Jaspers e Heidegger [112]?

Possiamo dire che Nietzsche occupa in una prospettiva religiosa una posizione strettamente simmetrica a quella di Pascal in una prospettiva laica. C'è un « Pascal

[110] In una lettera all'indianista e filosofo schopenhaueriano Paul Deussen, ricordata dal De Lubac, *op. cit.*, p. 40.

[111] Löwith, *Il « Discorso della Montagna »* ecc., cit.

[112] Per Jaspers, cfr. il breve libro *Nietzsche et le Christianisme*, trad. fr., Les édit. de Minuit, Paris, 1949, in cui Nietzsche è presentato come « un uomo che cerca Dio senza più comprendere se stesso » e il precedente assai più ampio *Nietzsche*, trad. fr., Gallimard, 1950, in cui si parla dell'autodistruzione nietzscheana della sua interpretazione del mondo come pura immanenza; per Heidegger, la frase, certo paradossale, ricordata da Löwith, art. cit., p. 112, secondo cui Nietzsche è stato « l'unico credente del secolo XIX ». È altresì da ricordare la frequenza delle suggestioni nietzscheane nelle opere di Enrico Castelli; e la sua intenzione, nel dedicare il numero dell'« Archivio di Filosofia » per il centenario pascaliano a *Pascal* e *Nietzsche*, non era certo di contrapporli (cfr. le pagine introduttive); A. Muñoz Alonso (*Il problema dell'ateismo*, Atti del Convegno di Gallarate, 1961, p. 22) ha osservato molto giustamente che l'influenza di Nietzsche sull'ateismo attuale è pressoché nulla. Molto diffusa l'idea, che risale a Scheler, del suo pensiero come punto di partenza per la riscoperta dei valori nella loro autenticità; e quella, heideggeriana, di un Nietzsche *vittima* del lungo errore del pensiero occidentale, al tempo stesso che lo porta alle sue conseguenze ultime.

des incroyants », da Sainte-Beuve a Brunschvicg e a Goldmann: Pascal avrebbe definitivamente distrutto le posizioni anteriori e successive di filosofia e di politica « cristiane », pur mantenendosi cristiano per la sua fede nella Storia Sacra e pur volendo vivere il cristianesimo nella sua assoluta purezza. Così Nietzsche avrebbe dato gli elementi per la critica rigorosa delle posizioni razionaliste, pur mantenendosi ateo per la fede nelle scienze storiche, quali si erano organizzate nell'800, o nella scienza in genere, e pur volendo vivere l'ateismo nella sua purezza.

E il parallelo va proseguito: come il giudizio, discutibile, che il pensiero di Pascal rappresenta il momento tragico della visione cristiana non significa che esso sia direttamente continuabile in forma atea, così il fatto, incontestabile, che il pensiero di Nietzsche rappresenta la crisi critica dell'ateismo non significa che sia cristianizzabile.

Limitiamoci ora a due brevi considerazioni, sulla natura dell'opposizione tra il suo pensiero e quello marxista [113] e sulla possibilità o meno di un suo sviluppo in senso religioso.

Rispetto al primo punto: possiamo ricondurre all'opposizione, in nessun modo oltrepassabile, del suo pensiero al marxista, quella di nazismo e di comunismo? È certamente difficile pensare a un Nietzsche che si sarebbe riconosciuto in Hitler; tuttavia una difficoltà simile si prova nell'accostamento tra Marx e Stalin, dato che Stalin rappresenta l'esatto rovesciamento della posizione di Marx e il processo di involuzione è continuato. Né si vede perché non si debba affermare che l'eterogenesi dei fini può funzionare anche nel riguardo dell'ateismo.

Se ci atteniamo, come tanto spesso è stato fatto [114], al

[113] Su questo punto, e contro le interpretazioni illuministiche di Nietzsche, tipo Kaufmann, le osservazioni del Lukàcs nella *Distruzione* ecc., sono rigorosamente esatte.

[114] Cfr. G. Fessard, *op. cit.*, t. I, pp. 130-152, che ha scritto a questo riguardo le cose più notevoli, vera introduzione filosofica all'approfondimento del problema.

testo hegeliano del Signore e dello Schiavo per illuminare l'opposizione di razzismo e comunismo, sarà facile proporre, e appoggiare sui testi, l'idea di un Nietzsche teorico della società signorile, per l'unità delle sue negazioni di socialismo, di democrazia e di cristianesimo (l'interruzione del Rinascimento, opera di Lutero, la decadenza dell'aristocrazia francese, la rivoluzione francese, la democrazia politica, il socialismo, nuove forme dell'« epidemia cristiana »). D'altra parte non si può metter completamente via, nella letteratura nietzscheana, il libro di Alfred Bacumler, pubblicato nel 1932 [115] in un'epoca in cui il nazismo poteva illudere, come avvenne di fatto, anche degli intellettuali seri e nessuno era in grado di prevedere a quali orrori si sarebbe giunti.

Occorre però insieme rilevare che si tratta di un rapporto di natura completamente diversa da quello tra marxismo e comunismo. Richiamiamoci a quel che già si è detto sullo sforzo nazista per liberare la cultura tedesca, per conservare l'idea del primato della Germania, da ciò che in essa aveva potuto portare al marxismo, restando conseguenti a questa prima condanna quelle del cristianesimo e di quel pessimismo che ostacola il culto dell'azione. In questa condizione il suo incontro con Nietzsche appariva *necessario*, ma proprio la sua natura mostra come Nietzsche non possa venir esaurito nella funzione di precursore del nazismo. Spiegare il nazismo con Nietzsche anziché con il contraccolpo dello stalinismo, è, almeno sotto un rapporto, il massimo dei controsensi [116]. Il modo stesso in cui Marx si rapporta al comunismo, e Nietzsche al nazismo, è un'altra prova della loro completa opposizione, anche se resta il fatto che Nietzsche non può sottrarsi all'incontro, e che quindi non si può trattare del nazismo senza parlare di Nietzsche; per miti-

[115] *Nietzsche, der Philosoph und der Politiker*, Leipzig, s. a. (ma 1932).

[116] È questo il vero gravissimo difetto del libro del Lukàcs, da cui dipende la tendenziosità di tutta l'opera.

che che fossero, le ideologie naziste non potevano non usare un linguaggio di derivazione nietzscheana.

Resta però che il suo pensiero non si esaurisce nel precorrimento del nazismo, e perciò al Nietzsche di Lukàcs si contrappone il Nietzsche di Heidegger profeta del nostro tempo, quale punto finale dell'« oblio dell'essere », del conseguente pieno dispiegamento della volontà di potenza e della sua espressione nell'età tecnica. Interprete di una crisi che non può venire risolta attraverso mezzi meramente politici, e tanto meno attraverso terapie sociologiche o psicologiche. Secondo il Goldmann [117] *Sein und Zeit* sarebbe in gran parte una discussione in forma implicita, e per opposizione, di *Geschichte und Klassenbewusstsein* di Lukàcs; un' opposizione metafisica allo storicismo di Lukàcs, avendo presente la stessa situazione dell'uomo: l'asserzione, che non ho controllata, mi sembra avere un fondo di verità. Comunque il recente *Nietzsche* di Heidegger è l'esatto contrapposto del Nietzsche di Lukàcs benché, ovviamente, non potesse conoscerlo (gli scritti di Heidegger risalgono al '36-'46, quello del Lukàcs fu pubblicato nel '54). E bisogna dire che segna la vittoria di Heidegger su Lukàcs. Il maggiore esito culturale del nazismo è stato quello di separare il Nietzsche maestro d'azione e il Nietzsche profeta; e questo secondo non è affatto travolto dal crollo, in cui indubbiamente il primo resta coinvolto.

E adesso affrontiamo la questione della possibilità dello svolgimento religioso del pensiero nietzscheano. È chiaro come, *a priori*, la mia risposta non possa essere che negativa; e ciò semplicemente perché l'ateismo, in senso proprio, è il punto terminale, non più superabile, di una linea di pensiero che deve essere giudicata nelle sue radici. Si può parlare a proposito di Nietzsche di crisi tragica dell'ateismo nel senso che una negazione totale, senza conservazione, del cristianesimo, la ricerca, insomma, di

[117] *La Communauté humaine et l'Univers chez Kant*, Paris, P.U.F., 1950, p. XXI.

un anticristianesimo che non abbia più neppure alcun aspetto eretico, vuol dire negazione, oltreché dell'ateismo, anche della religiosità; e conclude a una posizione non più vivibile, quindi alla follia. È questa sofferenza, interna all'ateismo portato alle sue conseguenze estreme, alla negazione della religiosità come surrogato umano della religione trascendente, che spesso ha fatto pensare a un possibile rovesciamento del pensiero di Nietzsche in un cristianesimo «autentico»: ma per questo rovesciamento manca ogni condizione. Se si vuol concedere al gusto di analogie un po' barocche, siccome il Goldmann ha parlato, a torto, di una crisi tragica del pensiero religioso in Pascal, si dovrebbe dire, per analogia, che Marx è il S. Tommaso e Nietzsche il Pascal dell'ateismo. Ma su questi paralleli non c'è da insistere.

Osserviamo piuttosto come le stesse considerazioni con cui si cerca di attenuare l'ateismo di Nietzsche, sono *di necessità* esattamente quelle che vengono usate per attenuare l'ateismo di Marx. Il Dio che ha combattuto è il falso Dio dei filosofi; il cristianesimo che ha preso di mira è il cristianesimo decaduto; nella sua inconsapevole ricerca di restaurazione dell'autentico cristianesimo è stato deviato da Schopenhauer, al modo che Marx sarebbe stato deviato da Hegel. Si è sempre a quella tal riduzione dell'ateismo a critica del Dio filosofico e alla conseguente sua valutazione positiva come processo verso il Dio religioso. Di più, si può osservare che mentre Marx ha scoperto l'ateismo nell'aprire la filosofia di Hegel all'avvenire, invece per Nietzsche si tratta di un'ateismo che ha «constatato», considerando la vita spirituale del suo tempo. Possiamo dire: per lui una certa interpretazione, non posta in dubbio, dello sviluppo del pensiero lo ha portato a dichiarare «la morte di Dio», perché il Dio di cui questa cultura parla non è più il Dio religioso. Inoltre il carattere «tragico» del suo pensiero non si spiega che per la antitesi tra il cercatore di verità e il teorico della pseudoreligione della Vita, della riduzione della verità a creazione di valori. Egli non ha vissuto la

sua riduzione della verità a mito: nessuno più di lui ha incarnato il tipo del ricercatore di una verità che non si riduce a mito.

Noi disponiamo per mostrare l'illusorietà della ricomprensione religiosa di Nietzsche, di un'esperienza definitiva, rigorosamente condotta. Non ci sarebbe quindi che da illustrarne il fallimento: diamone almeno i primi tratti.

Si tratta della filosofia di Leone Chestov. L'autore della migliore tra le storie della filosofia russa, lo Zenkovsky [118] ne caratterizza il senso nella maniera più esatta: « è l'unico filosofo al mondo ad avere ripreso il tema essenziale di Nietzsche e ad averne scavato il senso religioso », aiutato dall'influenza altrettanto forte di Dostoievski; ha cercato di essere l'unico « filosofo cristiano dei tempi moderni » che abbia tentato di costruire una filosofia che discenda dalla Rivelazione. La sua lotta implacabile è contro il « sistema secolarista », la filosofia senza religione e antireligiosa del nostro tempo. Il compito che si è proposto è stato quello di liberare il pensiero religioso da tutte le infiltrazioni del pensiero razionalista che la filosofia religiosa ha subìto nel corso dei secoli. Perciò lo Zenkovsky vi vede il maggior filosofo russo del nostro secolo nel senso del continuatore più significativo dell'indirizzo solovieviano. E veramente penso si possa dire che il suo pensiero rappresenta il punto di arrivo di quella linea che, appellandosi, con Soloviev, al secondo Schelling, nel prolungamento in senso religioso del suo antihegelismo incontrava Dostoievski. Soltanto che a Schelling Chestov ha sostituito Nietzsche; con questa sostituzione l'antihegelismo del pensiero russo prende l'aspetto di filosofia dell'esistenza. Ed è qui da osservare quel che poco è stato visto, come proprio nella filosofia dell'emigrazione russa abbiamo il primo capitolo della filosofia dell'esistenza. La rinascita dostoievskiana ha pre-

[118] *Histoire de la philosophie russe*, Paris, Gallimard, 1955, t. II, pp. 337-350.

ceduto nel tempo quella kierkegaardiana. È molto importante indagare le ragioni per cui essa è stata sconfitta ed è oggi quasi dimenticata.

Il carattere della filosofia dell'esistenza prende miglior luce nell'indagine di queste sue origini, anche per ciò che riguarda il suo rapporto col marxismo. Al proposito sarebbe da considerare quello che non credo sia stato mai notato, il curioso parallelismo, per antitesi, tra il pensiero di Chestov e quello di Lenin. Ambedue sono avversissimi a una filosofia « che guardi indietro », la filosofia speculativa: « la filosofia non è " besinnen ", essa è lotta »[119]. Ma il guardare avanti di Chestov è verso il recupero, cancellando la fede nella ragione, della libertà edenica; il guardare avanti di Lenin è anch'esso verso la liberazione dal male, ma attraverso la rivoluzione come fatto insieme storico e filosofico. Nel pensiero russo, da Soloviev in avanti, si svolge un capitolo decisivo della lotta tra Hegel e la tradizione antihegeliana, da Schelling a Dostoievski, con la finale inclusione anche di Nietzsche, ma è Hegel in definitiva a vincere.

Sarebbe altresì da sottolineare la radicale antitesi di Chestov al primo filosofo russo che abbia avuto una certa accoglienza in Occidente, lo Spir: per cui Dio era visto nei suoi attributi morali considerati come contradditori con gli attributi « fisici », onde il suo dualismo tra il Dio redentore e il Dio creatore, quel dualismo che trova, come si è già detto, in Martinetti la sua definitiva sistemazione ultima. In Chestov, all'opposto, Dio viene visto nell'aspetto di potenza e di volontà arbitraria, con sacrificio, in ultima analisi, dei suoi attributi morali. Il che ha però un senso come rivendicazione del Dio « del miracolo » contro il Dio « soggetto all'ordine » del razionalismo religioso di Martinetti[120]. E soprattutto ha un senso come esplica-

[119] Cfr. l'opera maggiore dello Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Paris, Vrin, 1938, pp. 462-465.

[120] Cfr. il suo saggio *Ragione e fede*, 1934, premessa teoretica a *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, ripubblicato in *Ragione e Fede, saggi religiosi*, Einaudi, Torino, 1942.

zione della connessione tra l'affermazione della realtà dell'individuo e quella del soprannaturale.

Il problema della possibilità dello svolgimento religioso di Nietzsche ha la sua forma necessaria nel rapporto Nietzsche-Dostoievski. Di questi due tipici fratelli nemici, come giustamente li chiama il P. De Lubac, ricordando l'efficacissima frase di Daniele Halévy « ciascuno dei due ama quel che l'altro non ama, ma ciascuno di essi detesta quel che l'altro detesta » [121].

Ora Chestov vuole conciliarli, attraverso uno svolgimento radicale dell'antirazionalismo così dell'uno come dell'altro: la critica del razionalismo dell'« uomo sotterraneo » dostoievskiano e l'irrazionalismo nietzscheano; identificando con ciò critica del razionalismo e irrazionalismo, e perciò interpretando la « ragione » nel senso che essa assume nel razionalismo. Cioè Nietzsche non viene visto nella sua situazione storica effettiva del pensatore che si oppone a Schopenhauer in quanto ne esplica rigorosamente l'aspetto di novità, ma messo in dialogo soltanto con Dostoievski, in modo da apparire come il pensatore che non ha avuto il coraggio di compiere l'ultimo passo che dal suo pensiero sarebbe stato richiesto. Ma il risultato conferma perfettamente il punto di vista che prima ho espresso: esso infatti è una *ricomprensione allucinante del pensiero di Dostoievski in quello di Nietzsche*; attesta, sotto un aspetto, la sconfitta completa davanti all'ateismo di Nietzsche.

Vediamo infatti: critica del razionalismo e irrazionalismo indicano essenze del tutto diverse; non c'è che una via per poter tentare di unificarli, trasformare la critica del razionalismo in negazione della ragione. Opporre di conseguenza, in modo assoluto, fede e ragione; perciò il pensiero di Nietzsche viene caratterizzato come una specie di anarchismo metafisico: come rivolta contro le verità necessarie ed eterne, rivolta che include non soltanto

[121] D. Halévy, *Nietzsche*, Paris, Grasset, 1944, p. 457, ricordato dal De Lubac, *op. cit.*, p. 297.

la metafisica come scienza, ma anche la morale; cioè l'estensione della « critica della ragione », la sostituzione della « critica della ragione » dostoievskiana alla kantiana importa che si arrivi all'« al di là del bene e del male ». In questo processo Chestov resta del tutto prigioniero di Nietzsche; così prigioniero da modellare perfino lo stile sul suo, onde l'aspetto singolarissimo che assume una filosofia religiosa scritta in linguaggio nietzscheano [122]. Ma pure questa serie di concessioni è la via obbligata per poter espungere quello che in realtà è il punto finale del pensiero di Nietzsche, ma che non può essere in alcun modo assimilato da un pensiero religioso: l'eterno ritorno, l'*amor fati*. Perché, interpretata l'essenza del pensiero nietzscheano come rivolta contro la necessità e lotta contro le evidenze, si può vedere nella tesi dell' eterno ritorno il punto in cui la sua critica non è stata portata sino all'estremo. Al termine Nietzsche ha accettato la tesi classica del razionalismo che la libertà stia nel riconoscimento della necessità, nella necessità compresa; ha accettato, cioè, la filosofia « della servitù » contro la sua affermazione della « morale dei signori » che, nella trasposizione metafisica chestoviana, significa la liberazione dalla necessità. Cioè Nietzsche sarebbe stato l'unico tra i filosofi tedeschi, che, con l'aver visto in Socrate l'esempio dell'uomo decaduto, abbia gettato contro la filosofia moderna una sfida simile a quella che S. Agostino aveva gettato al mondo con la critica della virtù dei pagani, e abbia ritrovato il senso degli attacchi di Lutero contro la ragione. Il suo anticristianesimo si spiega perché i filosofi medioevali, e poi i filosofi cristiani dell'età moderna, da Leibniz a Hegel, hanno ceduto alla *concupiscentia irresistibilis* della ragione. Tuttavia la sua rivolta si è arrestata, « il martello di Lutero colpiva più forte e più giusto del suo ». È stato Lutero a portare alle ultime conseguenze la

[122] Così, ad es., la filosofia speculativa, negatrice del Dio religioso, viene detta da lui filosofia « edificante », in quanto porta a giustificare e a « benedire » come necessari gli orrori dell'essere.

rivolta contro la ragione, giungendo al *sola fide*. Nietzsche mirava allo stesso fine e ci apre la via per riscoprire Lutero; ma la seduzione della necessità ha ripreso su di lui il suo fascino, ed è qui la sua tragedia, l'aver inserito in una filosofia della necessità un'esperienza di pensiero che invece era « rivolta contro la necessità » [123]. Non è riuscito a distinguere le due dimensioni del pensiero, quella della ragione e quella della fede.

Ma vediamo la serie di contraddizioni in cui Chestov è costretto a involgersi e che attestano appunto come la ricomprensione religiosa di Nietzsche si è rovesciata nel suo opposto. Consideriamo anzitutto il suo collegamento a Lutero. Lutero suppone la mistica tedesca: la tesi che il giusto vive per la fede è l'anello ultimo di questo processo, cioè il suo arbitrarismo, quali che siano le critiche che possono essergli mosse e che spiegano il valore positivo della teologia della Riforma cattolica, si spiega come assoluta teocentrismo. Tanto meno la posizione di Chestov ha rapporto col cosiddetto volontarismo teologico cartesiano e pascaliano, che non è arbitrarismo, ma affermazione della misteriosità della natura divina. L'arbitrarismo ritrovato dopo Nietzsche è invece del tutto diverso. Dio diventa cioè l'Assurdo. Non si può neppure dire che esista perché così lo si perderebbe immediatamente. Nessuna apologetica è possibile perché può vedere la verità solo chi la cerca per sé e non per gli altri e che fa voto solenne di non trasformare le sue visioni in giudizio obbligatorio per tutti. Che cioè non rende la verità tangibile e strumentalizzabile, perché così confonderebbe la dimensione metafisica con quella della scienza. La verità si rivela soltanto al singolo e, comunicata, viene a far parte della *omnitudo*. Perciò cercare Dio può significare soltanto il realizzare il pensiero che « l'impossibile non esiste », la libertà divina non essendo limitata da alcuna necessità.

[123] Per il parallelo tra Lutero e Nietzsche, punto capitale del suo pensiero, cfr. soprattutto le interessantissime pagine 173-198 di *Athènes et Jérusalem*.

Ma non riprende a questo punto tutto il suo valore la celebre critica di Leibniz contro l'arbitrarismo teologico, quella che lo portò a vederne l'esito ultimo in Spinoza, e di fatto, alla rottura (che è la rottura mantenuta dalla filosofia classica tedesca) [124] con Lutero e alla scoperta del valore dei teologi gesuiti? Perché quale differenza c'è tra questo Dio privato degli attributi morali e la natura privata di leggi? E la fede di Chestov a che cosa si riduce se non alla volontà di potenza, a realizzare il pensiero che l'impossibile non esiste? Alla nozione soprannaturale del miracolo si sostituisce quella, rinascimentale, del miracolo naturale.

La qualificazione di Dio come l'Assurdo porta cioè alla confusione tra religione e pensiero magico. Dal punto di vista di Chestov al servire *a Dio* proprio della religione non può che sostituirsi un servirsi *di Dio*, ma non nel senso della riduzione di Dio a garanzia della scienza bensì in quello del pensiero magico. Nell'ambito del pensiero religioso è certo autorizzata la critica della morale autonoma. Ma in realtà Chestov non critica soltanto la morale autonoma, ma la morale perché dalla sua forma religiosa non si può derivare nessuna morale. Nella sua estrema opposizione resta totalmente subordinato al razionalismo.

« Non si tratta di descrivere la libertà, ma di volerla ». La sua opposizione è a una filosofia che descriva perché questa filosofia perde l'esistente. Quindi la sua antitesi, ma insieme la sua ammirazione per Husserl: in quanto avrebbe confessato che l'esistenza non è oggetto della filosofia razionalisticamente intesa. Ma questo pensiero che « a Dio tutto è possibile », questa rottura del « muro della necessità », Chestov lo ha realizzato, o almeno dalla

[124] Perciò Chestov ha ragione nel rilevare la rottura della filosofia classica tedesca con Lutero. Come il periodo moderno della filosofia tedesca si accompagni, al suo inizio in Leibniz, con una riscoperta della positività della Riforma Cattolica è tema degno di un pieno approfondimento, se anche sia stato trattato, ma in generale con non adeguato senso della sua importanza, da vari studiosi.

sua opera appare abbia tentato di realizzarlo? Ma, così scissa dalla pratica, la sua filosofia che cosa diventa? Nient'altro appunto che esattamente ciò che non voleva essere, una fenomenologia della religione: e una fenomenologia della religione che non rende conto delle forme religiose, perché non riesce a distinguere la religione dalla magia.

La lotta contro le evidenze e contro la necessità prende l'aspetto di una rivolta cosmica. Si è spesso parlato degli elementi stirneriani di Nietzsche. Ora questo passaggio da Nietzsche a Stirner viene curiosamente realizzato nel pensiero di Chestov. Si è già detto del possibile passaggio da Stirner a Kierkegaard, ma in Chestov abbiamo una specie di involuzione di Kierkegaard in uno Stirner diventato pensatore religioso senza però cessare di essere Stirner. E, dal punto di vista storico, il suo libro su Kierkegaard non è proprio questo? Per trasformare il pensiero religioso ha dovuto rinunciare a che i termini di evidenza, di necessità, di morale prendano un senso nel pensiero religioso, e li ha dovuti abbandonare al pensiero razionalista, accettando completamente il senso che esso assegna loro. Con la perdita totale dell'evidenza ha sacrificato la comunicabilità; con la perdita totale della necessità ha sacrificato di fatto anche il miracolo, conferendogli quel senso magico che è proprio del razionalismo. Ma, più ancora, nella sua esaltazione dell'onnipotenza divina è arrivato in realtà a una limitazione di essa, tale che mai si era data nel pensiero teistico; perché il Serpente che col suo consiglio è riuscito a mutare la natura umana, rendendola schiava della necessità, ha di fatto creato un'altra natura; è diventato altrettanto potente di Dio [125]. Se lo consideriamo rispetto a Nietzsche possiamo dire che in lui abbiamo non già un oltrepassamento teistico,

[125] Quest'ultimo punto è stato molto acutamente rilevato da M.F. Sciacca, *La filosofia, oggi*, 3ª ed., 1958, vol. I, pp. 455-456. È veramente curioso che questo avversario intransigente dello gnosticismo, concluda, come pure osserva lo Sciacca, in una forma di semimanicheismo.

ma in qualche modo un teismo all'interno dell'ateismo nietzscheano. Se lo consideriamo rispetto a Hegel in cui coerentemente deve vedere il punto di arrivo non superabile del razionalismo, la subordinazione diventa di nuovo completa per l'accettazione totale della storia della filosofia hegeliana: con la sola diversità che quella hegeliana è la storia della filosofia falsa, cioè la storia di quel cedimento alla tentazione della ragione da cui si salvano nella storia del pensiero soltanto le eccezioni: cioè esattamente quei pensatori di cui la storia hegeliana non può tener conto, Tertulliano, S. Pier Damiani, Lutero, Pascal, Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche. Ma poi i connotati di questi pensatori non corrispondono a quelli storici, anche se su Pascal, Kierkegaard e Dostoievski ha saputo dire delle cose veramente stimolanti.

Eppure il suo è stato un tentativo veramente autentico, condotto con un rigore e una coerenza estreme: Chestov ha avuto il coraggio, nel tentativo di svolgere in senso religioso il pensiero di Nietzsche, di arrivare alle conseguenze ultime. È possibile perciò enuclearvi dei momenti altamente positivi. Bisogna distinguervi il quadro generale, la riduzione dell'ateismo a critica del Dio filosofico, quindi a posizione inverabile dal punto di vista della filosofia religiosa. Di questa tesi il suo pensiero rappresenta, come si è visto, l'autoconfutazione definitiva. Ma nella misura in cui la filosofia dell'esistenza si contrappone allo spinozismo come acosmismo (e a Hegel nel suo aspetto spinoziano, in nome della realtà dell'individuo; è perciò che egli è stato portato a credere alla possibilità dell'inveramento religioso del Nietzsche antispinoziano), aspetto che egli ha portato all'estremo, la sua filosofia contiene una critica del razionalismo come negazione del soprannaturale tanto poco paradossale che i suoi caratteri possono benissimo concordare con quelli enunciati dal Laporte, nella definizione di cui si è detto all'inizio, e che sono in definitiva una messa in chiaro del significato pascaliano della opzione ateistica, dopo il sorgere dei grandi sistemi del razionalismo metafisico e dopo i loro prolungamenti atei-

stici. Il razionalismo è caratterizzato in ogni sua forma da un odio per l'individuo e dalla confusione della spiritualità religiosa con questa negazione dell'individualità [126]. Perciò il punto di partenza della filosofia è visto nell'elevazione dell'uomo attraverso il pensiero a una tale universalità che gli diventi indifferente la sua esistenza nella vita finita; Hegel aggiunge che questa indifferenza dovrebbe apparire anche più doverosa al cristiano. Per la metafisica razionalista l'individualità finita viene risolta come momento nel processo dell'essere. Per la logica del razionalismo il carattere primo della verità è la sua necessità, come capacità a costringermi, lo voglia o non lo voglia. Per l'etica del razionalismo l'azione è buona in quanto volizione dell'universale e acquista valore dal sacrificio della mia individualità; un'etica che designi come scopo la realizzazione dell'individualità anche con i sacrifici che essa comporta, apparirà sempre sospetta al razionalista. Nel razionalismo teologico (cioè nelle forme che vogliono mantenersi nell'ortodossia, in Malebranche e in Leibniz; in quelle che ne escono, in Kant e in Hegel) la teologia tenderà a vietare a Dio il miracolo, perché fatto a favore dell'individuo suppone una violazione dell'ordine che deve reggere la volontà di Dio; anche se nelle forme ortodosse questa negazione del miracolo venga dissimulata. Quest'ordine diventa emancipato da Dio, norma costringente del suo pensiero e della sua volontà; con Hegel si traggono le conclusioni e quest'ordine diventerà sinonimo di Dio. Ora questa negazione dell'individualità non implica una scelta sulla natura del male?

[126] Si è visto, ad es., con quanta sicurezza il razionalista Brunschvicg assimilasse, sulle orme del suo autore di sempre, Spinoza, nel corso della sua discussione col Marcel, la spiritualità religiosa a quel «distacco intero dalla propria persona» che è «l'ascesi propria dello scienziato» ; o Hegel procedesse a quella che il Maritain chiama «l'immolazione dialettica della persona»; o alla sostituzione del *noi* all'*io* nel marxismo, ultimo punto della riduzione razionalistica dell'individuo a volontà egoistica, nella prospettiva di pensiero che ha relazione con la nozione di *Gattungswesen.*

Perché il male viene posto nella finitezza stessa dell'esistente, cioè la colpa diventa ontologica, scritta nella struttura stessa dell'esistente finito. Cioè la scelta che condiziona tutte le categorie e tutto lo sviluppo del razionalismo è il rifiuto della visione del peccato così come si trova esposta nella Genesi. La critica religiosa che demolisce la Bibbia riducendola a racconti leggendari è in realtà conseguente a questa scelta. Alla spiegazione della Bibbia per cui il male è stato introdotto da noi nel mondo per un atto di libertà, se ne sostituisce un'altra per cui il nesso di finitezza e di morte viene considerato come necessario. Col che si ritorna in sostanza alla spiegazione del male contenuta nel frammento di Anassimandro. E poiché la storicità del peccato originale si sottrae a ogni rappresentazione oggettiva le filosofie si costituiscono su una scelta rispetto all'inverificabile. Perciò è impossibile una filosofia religiosa indipendente dalla fede. Il criterio di verità così per il razionalismo come per la filosofia religiosa starà nella liberazione della persona.

Ora il fatto che Chestov abbia visto nell'ateismo, da lui considerato unicamente in Nietzsche, una critica del Dio filosofico (« quando Nietzsche proclamò che noi avevamo ucciso Dio non fece che esprimere la conclusione a cui portava lo sviluppo millenario del pensiero europeo ») ha fatto sì che egli abbia identificato razionalismo con filosofia speculativa e filosofia religiosa con filosofia della esistenza. Il razionalismo viene fissato come filosofia della comprensione e della giustificazione dell'essere; il pensiero religioso con la filosofia dell'esistenza intesa come ricerca della liberazione dalla necessità. In realtà la tesi propria del razionalismo è quella della mortalità del finito e diventa chiaro come il suo ultimo passo debba essere la critica, al suo stesso interno, della filosofia speculativa; si ha qui il passaggio dal razionalismo hegeliano al razionalismo marxista, dalla forma ultima della filosofia come giustificazione alla filosofia come rivoluzione. D'altra parte la concezione della mortalità del finito può esser vista in senso ottimistico se ci mettiamo dal punto

di vista della dialettica e del progresso e pessimistico se consideriamo la perennità degli orrori a cui il singolo è soggetto. Da ciò la rottura entro il presupposto stesso del razionalismo tra razionalismo e irrazionalismo. Fratello nemico questo del primo perciò appunto che non ne critica il presupposto e che quindi si esprime non come la sua critica, ma come il suo rovescio inconciliabile. Da ciò le due opposte forme di ateismo in cui conclude il pensiero dell'800, quello marxista e quello nietzscheano; e la conclusione storica del primo nel nichilismo, del secondo nella descrizione, ma senza oltrepassamento, di questo stesso nichilismo.

Ho detto della singolare simmetria, nell'opposizione, tra Chestov e Lenin: che, del resto, non poteva dallo Chestov essere prevista, dato che il razionalismo doveva *necessariamente* prendere per lui la forma della filosofia speculativa. Ora, se, come si è detto, il razionalismo deve invece oltrepassare la forma della filosofia speculativa, per il suo carattere di teologizzazione del finito cui consegue la reificazione dei soggetti (e la protesta, che deve però restare apolitica, della filosofia dell'esistenza), non è chiaro come lo svolgimento della definizione del razionalismo proposta dallo Chestov importi si debba arrivare esattamente all'interpretazione del marxismo avanzata dal primo Lukàcs, che si è già detto essere lo svolgimento sino alle conseguenze ultime della frase engelsiana sulla classe proletaria erede della filosofia classica tedesca (critica del revisionismo, critica della morale kantiana, affermazione della necessità del materialismo come condizione per il passaggio al significato rivoluzionario della dialettica, critica della forma filosofica del sistema connessa alla giustificazione della reificazione, idea dell'unità della teoria e della prassi, idea del Partito come loro unificazione, identificazione nel Partito di storia e di progresso sociale, categoria della Totalità, caratterizzazione del rivoluzionario attraverso il totalismo)?

È ora singolare come questo processo sia stato percorso

da me, proprio commentando le tesi su Feuerbach, con l'aiuto della definizione del razionalismo fornitami dallo Chestov e successivamente svolta nella tesi del rovesciamento, necessario al razionalismo giunto al suo termine finale, dell'idea dell'*homo sapiens* in quella dell'*homo faber*, nel mio saggio, qui ristampato, del 1946, quando di Lukàcs conoscevo appena vagamente il nome, attraverso una citazione di Berdiaeff, e quando non era facile trovare in Italia gli strumenti per una conoscenza filologica precisa del Marx filosofo; e quando questa conoscenza si trovava piuttosto intralciata che aiutata dai commenti degli antichi revisionisti (Bernstein, Mondolfo, Vorländer, Baratono, ecc.), sia detto questo con tutto il rispetto per la serietà delle loro opere e per l'onestà dell'esigenza da cui erano mosse, e quando ancora vigeva l'idea del definitivo oltrepassamento compiuto da Croce [127]; e ancor più ostacolata dai commenti nuovi del materialismo dialettico staliniano.

Ma come avevo incontrato il pensiero di Chestov? I giovani studiosi cattolici degli anni '30-'40 si trovavano divisi da vari affetti. Il blondelismo continuava ad avere la sua azione, e ciò perché esprimeva un'esigenza insopprimibile: la ricerca della definizione della « creazione di creatori » e di quella della « cooperazione dell'uomo con Dio ». D'altro lato c'era l'esperienza esemplare, nel campo etico-politico di Maritain, l'interprete filosofico di una delle più grandi critiche del mondo moderno, quella di Léon Bloy; dico esemplare, perché, dopo, o per, aver vissuto fino in fondo l'antimoderno, era giunto a separarlo completamente dalle forme novecentesche del pensiero reazionario. E c'era poi l'influenza di Kierkegaard, e l'aspetto, che appariva non rinunziabile, della sua verità. Per ognuno, inoltre, una tentazione di eterodossia non rappresentata affatto, per me, da Croce, che

[127] Per lo stato degli studi sul marxismo teorico in Italia nel 1946, cfr. la mia rassegna *Studi italiani sulla filosofia di Marx*, nella « Rivista di Filosofia » di quell'anno, ove davo il dovuto risalto alla linea nuova che prendeva inizio con i lavori del Della Volpe.

allora mi appariva completamente non filosofo (e, di fatto, penso non si possa intenderne il significato filosofico se non nell'antitesi all'avversario sempre presente, e sempre presente, notiamo, nel suo significato genuino, anche se esso è sospettato piuttosto che inteso, e anche se, per oltrepassarlo, Croce si trovi costretto ad alterarlo, Marx; così che non potei intenderlo che soltanto dopo aver conosciuto il marxismo) e neppure da Gentile; bensì dal pensiero dualistico ed eretico di Martinetti.

Mi ero accinto, dunque, a studiare il processo di formazione della filosofia dell'azione, mosso dall'idea di una conciliazione tra Blondel e il tomismo ed è chiaro come la disposizione connaturale al mio modo di pensare fosse di studiarla nella visione storica che essa proponeva. Perciò partii dallo studio del filosofo che essa, nelle sue origini, aveva affrontato per primo, Malebranche (nel libro dell'Ollé-Laprune, 1870); vedendo nel suo pensiero come centrale il problema del rapporto tra fede e ragione, decisivo per definire la natura della sua riforma del pensiero cartesiano. Ciò mi portò naturalmente allo studio dei rapporti tra fede e ragione in Cartesio, e qui, oltre all'incontrare il Gouhier, fui attratto dall'interpretazione del Laberthonnière, a cui bisogna riconoscere il merito di essere stato il primo a studiare la filosofia di Cartesio come una filosofia della vita, e non come una pura riflessione sulla natura della nuova scienza; di essere stato il primo ad avere cercato di rivivere il « presente » di Cartesio anziché tentare di definire la natura del suo precorrimento del futuro o della sua deviazione dal passato. Ma come enucleare il momento di verità dalla tendenziosità, pure evidente, del suo studio del 1909, da cui tutti gli altri suoi lavori cartesiani dipendono, *Le dualisme cartésien*? Attraverso un lunghissimo giro per l'intero mondo cartesiano, soprattutto rivolto a indagare il parziale fallimento di Malebranche nella costruzione di una « filosofia cristiana » postcartesiana, giunsi a ravvisare il fondamento di tutti i dualismi cartesiani in quella originaria dualità, non resa direttamente esplicita, di vita

spirituale e di storia; e mi parve di trovare in questo dualismo primo, l'inglobante comune entro tutti i pensatori che possono veramente esser detti cartesiani (Cartesio, Pascal, Malebranche, in parte Geulincx) si muovono [128].

Ma pur conducendo questa ricerca, si trattava di oltrepassare la tentazione gnostico-manichea, rispetto a cui poco potevano servirmi i pensatori che avevo preso in considerazione. Posso ora dire che Chestov rappresentò per me quello che un altro filosofo russo, Africano Spir, rappresentò per Martinetti. La sua tesi sul razionalismo metafisico mi permise di dissociare l'aspetto individualistico del pensiero di Martinetti dalla forma di religiosità kantiano-spinoziana [129], e successivamente di affrontare il marxismo.

Si chiarisce così l'estrema vicinanza, e insieme la distinzione del mio pensiero da quello di Enrico Castelli, che aveva anch'egli incontrato, e prima di una lettura diretta delle sue opere, il kierkegaardismo nella forma chestoviana [130], nel corso di una ricerca intesa a riaffermare Blondel e Varisco dopo Gentile; arrivando naturalmente a una forma di pensiero profondamente originale rispetto

[128] Cfr. il mio studio *Cartesio e la politica* in « Rivista di Filosofia », 1950; al cui proposito non ci si deve lasciar trarre in inganno dal titolo, come se il problema riguardasse un aspetto marginale del problema cartesiano.

[129] Cioè di ritrovare l'idea dell'individuo come categoria cristiana decisiva. nel senso in cui ne parla Kierkegaard. Per cui pure la « caduta » della cristianità può essere riconosciuta nella determinazione del processo che ha condotto ad affermare che la specie, l'umanità, è stata essa a scoprire il cristianesimo.

[130] È stato questo uno dei rarissimi incontri della filosofia occidentale col pensiero chestoviano. Ricordiamo, oltre al suo, quello di A. Camus, rispetto a cui sarebbe da approfondire la proposta critica del Wahl, che vi vede una forma di laicizzazione dello Chestov. E quello di Benjamin Fondane, morto giovane in un campo di concentramento nazista, che è soprattutto noto per gli studi estremamente penetranti su Rimbaud e su Baudelaire, ma di cui meriterebbe di esser riletta la raccolta di saggi filosofici, *La conscience malheureuse*, Paris, Denöel et Steele, 1936. Per il Fondane, « Chestov comincia dove Heidegger finisce »; il giudizio è sbagliato perché invece Hei-

a quella dello Chestov, perché anche per lui il momento positivo chestoviano sta soltanto nella definizione e nella critica del razionalismo, e in ragione del diverso avversario. Tuttavia, Castelli è rimasto indifferente al significato filosofico del marxismo, penso nella misura in cui ha ritenuto, come Spirito, il motivo marxista oltrepassato nell'idealismo gentiliano. Una volta che si ammetta questo, si procederà certamente a una critica rigorosa dell'attualismo, ma non si porrà la questione della storia della filosofia come problema.

Con ciò ho pure detto la mia distinzione da Ugo Spirito, pensatore a cui mi lega la costante connessione tra il problema filosofico e il problema politico, oltre che l'ammirazione per la profonda coerenza pur nella varietà di posizioni in cui il suo pensiero ha trovato formulazione: pluralità che è stata per lui moralmente richiesta dalla fedeltà al punto di partenza originario, senza la minima concessione alle mode. Ma c'è una sola questione ch'egli non ha problematizzato, ed è la visione della filosofia moderna come processo di secolarizzazione: non l'ha fatto perché dal punto di vista ch'egli ha assunto nei riguardi del problema Gentile-Marx non doveva farlo. Ed è pure la valutazione di Gentile a evitare questa problematizzazione in un pensatore così problematico come Gustavo Bontadini [131].

degger comincia proprio dopo il fallimento di Chestov; tuttavia il senso stesso dell'opposizione ha portato il Fondane a scrivere un *Heidegger devant Dostoievski*, saggio estremamente singolare e forse unico nella letteratura su Heidegger, perché lo sviluppo ulteriore del suo pensiero vi si trova curiosamente previsto e anticipato.

[131] Mi pare tratto comune di questi tre filosofi, singolarmente vicini e diversissimi, l'accettazione della vittoria di Gentile su Marx, anziché quella particolare forma di rapporto che prima ho delineato; e si è visto come quando si ammetta questa ulteriorità dell'idealismo rispetto a *ogni* materialismo, la problematizzazione degli schemi di periodizzamento della storia della filosofia non possa venir posta. Tale ulteriorità si trova dichiaratamente affermata da Spirito: «E la storia del pensiero non si ferma a Marx, ma da Marx procede verso il nuovo idealismo, verso l'attualismo, senza naturalmente potersi fer-

13. *Ordine della ricerca.*

Dalle considerazioni sinora esposte viene la giustificazione della necessità della forma, apparentemente singolare che ho dovuto dare a questo libro. Mi sia concesso dire che esso non è una raccolta di saggi ma di libri contratti; non mi era però possibile fare altrimenti perché si trattava di illustrare l'*interdipendenza necessaria* di una serie di problemi apparentemente lontani e fino ad oggi

mare neppure a quest'ultimo sbocco della tradizione hegeliana » (*Gentile e Marx*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1947, p. 166). E implicitamente, da Castelli: « il pensiero moderno, l'ultima espressione di questo pensiero, l'idealismo, quando parla di teologia, intende parlare di un io trascendentale che, in definitiva, è inseparabile da un io empirico; un io empirico che si realizza in quanto è una posizione dell'io trascendentale... Il merito dell'idealismo è stato di essere conseguente. Il che l'ha condotto alla dottrina del soggetto unico... Il solipsismo può essere eliminato? Personalmente io credo di sì... Ma la critica del solipsismo è al tempo stesso la critica dell'idealismo... » (*Existentialisme teologique*, Paris, Hermann, 1948, pp. 75-76). Per cui la storia della filosofia moderna deve essere pensata, kierkegaardianamente, come una storia della corsa alla solitudine nella esatta misura in cui vuole essere una storia della ricerca dell'obbiettività a qualsiasi prezzo (cfr. *I presupposti di una teologia della storia*, Milano, Bocca, 1952). Ora, io mi accordo perfettamente con Castelli per quel che riguarda la definizione del razionalismo: filosofia della « caduta del condizionale » (*Presupp.*, p. 9), come soppressione nella storia del *se*, che fa svanire la coscienza di una caduta iniziale; filosofia della « naturalità della morte » (id., p. 89), con la conseguente caratterizzazione del pensiero attraverso la comprensione per *impotenza* (per l'impossibilità di pensare il contrario) e la riduzione-confusione dell'*evidenza* (espressione di una luce) all'*incontrovertibilità* (espressione di una costrizione, del fatto dell'essere « messi con le spalle al muro »), tesi in cui viene affermata la positività della critica dostoievskiana della ragione. Ma mi separo da lui, quando vede nell'idealismo, e nella sua catastrofe solipsista, l'esito ultimo del razionalismo. Per la posizione di Bontadini rispetto all'idealismo, cfr. il saggio *L'essenza dell'idealismo come essenza della filosofia moderna* in « Studi sulla filosofia dell'età cartesiana », Brescia, La Scuola, 1947; e per l'attualismo in particolare, *Gentile e noi*, in « Giornale Crit. della Filos. ital. », 1947. È legittima la domanda se l'irreducibilità delle tre filosofie non dipenda esattamente dal presupposto comune? L'affronterò in uno studio successivo.

solo parzialmente risolti. Certo, l'ordine sarebbe stato diverso e assai più simile a quello consueto, se mi fosse stato possibile partire da una filosofia per me assolutamente certa. Per quel che ho già detto, non avevo invece altra via oltre quella di una ricerca della filosofia attraverso la storia. Posto ciò, l'ordine obbligato, per il costretto punto di partenza nell'attualità storica, non poteva essere che questo: rilievo dell'essenzialità dell'ateismo al marxismo, unito col riconoscimento del suo significato filosofico, come termine conclusivo del razionalismo e come principio esplicativo della realtà presente nella sua totalità (saggi II e III); necessità di ricondurre, anche se per via indiretta, al marxismo tutte le forme dell'irreligione contemporanea (saggio IV); critica dell'interpretazione maritainiana dell'ateismo e ritrovamento della definizione pascaliana (saggio V); necessità per il marxismo, nella sua forma critica, di affrontare il problema Pascal, come centrale per la sua prospettiva storica, discussione del tentativo di oltrepassamento marxista di Pascal, che porta all'asserzione della continuità tra le filosofie dei pensatori cattolici e non scolastici del '600 e del primo '700, cioè da Cartesio a Vico, e alla posizione del problema dell'ontologismo in termini diversi così da Carabellese come da Lavelle come da Heidegger (saggio VI); correlatività nel marxismo tra il primo avversario filosofico visto nel teismo o, con più precisione, nel Dio religioso, e del primo avversario politico visto nel liberalismo, in ragione della correlatività tra le due negazioni e la riduzione di individualismo a egoismo, il che importa chiaramente una revisione del concetto di liberalismo e altresì della posizione che il pensiero religioso (e in particolare il pensiero cattolico) ha assunto nel suo riguardo (saggio VII).

Il secondo e il terzo saggio sono molto vecchi; l'uno è una relazione al « Congresso Internazionale di Filosofia di Roma », novembre 1946; l'altro apparve nel numero di ottobre-dicembre 1948 della « Rivista di Filosofia ». Li ho ristampati pressoché identici, salvo minime

correlazioni formali. Fui estremamente perplesso nel prendere questa decisione, perché la mia prima intenzione era naturalmente di rimaneggiarli e di aggiornarli. Data però l'enorme quantità di scritti sul marxismo apparsi dopo quelle date, tale aggiornamento avrebbe richiesto almeno due volumi, un primo sul marxismo e la critica cattolica e un secondo più generale sul marxismo e la critica. Lavori, naturalmente, di cui si sente il bisogno; ma che però esulavano dal piano che mi ero prefisso per questo libro. D'altra parte la mia interpretazione non è peregrina perché concorda perfettamente con quella del primo Lukàcs e col suo prolungamento nel Goldmann [132]; e ho detto il criterio per giudicare l'erroneità delle interpretazioni che ne discordano, da ricercare nella confusione tra la posizione feuerbachiana e la marxista nel riguardo dell'ateismo, sempre presente nelle più varie e dissimulate forme.

La ristampa mi pare consigliata anzitutto dal loro significato documentario [133]. È infatti nel '45-'46 che si delineano tutte le posizioni così culturali come politiche che successivamente hanno trovato svolgimento.

[132] La novità del Goldmann rispetto al Lukàcs sta in questo: ciò che, sul piano della coscienza individuale, corrisponde alla concezione dialettica della storia è *l'atto di fede immanente nel modo del pari* (*cfr. Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 294).

[133] E, almeno sotto questo riguardo, fu giudicato anche di recente notevolissimo da E. Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari, Laterza, 1962, p. 343. Questi scritti furono pensati in una fraterna *concordia discors* con Felice Balbo, che aveva attraversato la mia stessa esperienza, e che finì con l'aderire sostanzialmente al mio punto di vista, pur svolgendone le conseguenze in un modo diverso: cfr. le sue *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, Torino, Boringhieri, 1962.

La mia interpretazione della crisi e i termini problematici in cui l'avevo fissata furono condivisi da uno studioso così esperto della problematica che si ricollega al periodo tra Hegel e Nietzsche, e così sensibile alla concretezza storica, come L. Pareyson; cfr. in *Esistenza e Persona*, Torino, Taylor, 1950, il suo saggio su *Il problema del marxismo*; nonché, per l'affinità problematica, quello su *Due possibilità*: *Kierkegaard e Feuerbach*; e *Studi sull'esistenzialismo*, 2ª ed., Firenze, Sansoni, 1950, specialmente pp. 54-55 e 71, e *Fichte*, Torino, ed. di

Riferiti a quegli anni, questi scritti prendono l'aspetto di un documento, certamente raro, e forse il primo non soltanto in Italia, di un'autocritica, non di una critica esterna, della posizione di sinistra cattolica (mi si vorrà scusare se mutuo questo termine dalla politica; ma ho già detto delle ragioni del nesso strettissimo, oggi, tra discorso filosofico e discorso politico; e a « Esprit » e al suo fondatore Mounier va riconosciuto il merito di aver inteso già nel 1932, che la presa di posizione della crisi di una civiltà era la condizione prima per il rinnovamento a un tempo della filosofia e della politica dei cattolici, che comincia col Maritain e che io avevo vissuto negli anni tra il '35 e il '45). Veramente Maritain non aveva propriamente sottovalutato — ancorché a mio giudizio non ne intendesse, e neppure lo intenda ora (cfr. VII saggio) appieno il significato— l'importanza del momento ateistico nel marxismo. Ma molti tra coloro che allora erano giovani e che a lui si richiamavano come a un maestro, quanto meno sul piano del pensiero politico —e che ancor oggi conservano, anche se portati a dissentire, una profonda gratitudine per la sua opera— erano andati più oltre. L'antifascismo degli intellettuali appariva allora legato, in Italia, alla cultura idealistica e alle sue derivazioni. Non si poteva vedere nell'opera di Marx la riaffermazione di un realismo che era certamente troncato per l'influenza hegeliana e deformato in materialismo, ma che da questa influenza hegeliana era in diritto dissociabile? E la sua polemica contro la religione non poteva apparire diretta contro la « religione borghese », contro la religione ridotta a strumento difensivo di un ordine sociale, contro quella religione di cui anche il fascismo assumeva la difesa? Nella critica di questo tipo di religione non si

Filosofia », 1950, pp. LX-LXI, LXVII-LXVIII. E, cfr. ancora, per una piena comprensione e illustrazione di questi scritti, la bella rassegna di N. Matteucci, *La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951*, in « Rivista di Filosofia », 1953, scritta dopo il suo notevole, e forse troppo poco noto, libro su *A. Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano, Giuffré, 1951.

poteva trovare una convergenza con quella del maestro di Maritain, Léon Bloy? La critica di ateismo rivolta al comunismo sembrava immobilizzare in una determinata figura una realtà che era invece in sviluppo. Oltre al marxismo chiuso sembrava pensabile un marxismo aperto che sarebbe proceduto non già verso l'idealismo che aveva definitivamente criticato, ma verso un incontro col pensiero cattolico rinnovato. Era in sostanza lo stato d'animo che trovava espressione in « Esprit » e nel suo programma personalista. Si unificavano le influenze di Kierkegaard e di Marx. I giovanissimi degli anni successivi al '30 avevano trovato in Kierkegaard la vera forma della critica dell'idealismo, contro la filosofia delle opere di Croce e contro l'attualismo in Italia, contro quella certa coscienza soddisfatta nella visione del progresso di Brunschvicg in Francia. Ma Kierkegaard non era precisamente una guida per l'azione negli anni dell'offensiva fascista e nazista. Marx veniva riscoperto nell'esigenza di una filosofia che fosse insieme azione [134].

Ora, già nel '45 questo stato d'animo diventava per me oggetto di critica, e la totale inconciliabilità di cristianesimo e di marxismo cominciava ad apparirmi evidente. La rottura avveniva sul piano dell'etica (cfr. pp. 251 sgg.) [135]: perché prescindendo da essa, l'ateismo marxista poteva certamente apparire come una soprastruttura, al-

[134] Il libro di T. W. Adorno su Kierkegaard (1933) esprime bene questa possibilità del passaggio al marxismo conseguente all'insoddisfazione per la « chiusura dell'esistenza privata » e nello « estetico » della posizione kierkegaardiana.

[135] Direi che la mia reazione agli avvenimenti del 1945 (problemi morali connessi all'epurazione, ecc.) fu del tutto simile, nel riguardo del problema filosofico che coinvolgevano, della morale della storia, a quella di Raymond Aron, quale è delineata nel saggio *La philosophie de l'Histoire* nel vol. collettivo curato da M. Farver su « L'activité philosophique en France et aux Etats-Unis », Paris, P.U.F., 1950. Cfr. pp. 338-40: « La storia è la sola dimensione dell'esistenza umana?... il momento è venuto per la filosofia della storia di liberarsi dall'assolutismo storico, che la tradizione marxista le ha ispirato ».

meno in linea di principio, eliminabile. Ma invece il marxismo sostituiva con perfetta coerenza all'idea di etica quella di filosofia della storia, e all'opposizione nella prima tra il bene e il male, l'idea del male come unico cammino che porti al bene [136]; negando così tutta la tradizione cristiana dell'etica, fino alla sua traduzione laicizzata in Kant. Tale opposizione conseguiva al rovesciamento per cui all'idea dell'*homo sapiens*, entro il cui quadro la filosofia hegeliana era stata ancora pensata, doveva sostituirsi quella dell'*homo faber*; cioè a quel tipo ideale che, come negazione assoluta del tema della partecipazione, porta al rifiuto di vedere nell'uomo l'immagine di Dio, al tempo stesso che distrugge, qualora venga inserita nel pensiero cristiano, ogni unità tra esso e il pensiero greco, se l'idea dell'*homo sapiens* è un'« invenzione dei greci » [137]. Mi mettevo così nella posizione esattamente opposta a quella mounieriana: non un'aspirazione etica comune al marxismo e al cristianesimo, ma proprio nel campo dell'etica, si dava, invece, l'opposizione incolmabile.

Ma insieme, questa visione della contraddizione tra cristianesimo e marxismo si accompagnava col riconoscimento dell'enorme potenza filosofica del marxismo, che avevo prima di allora sottovalutata, e della sua unità con la potenza pratica. Ero da ciò portato ad oppormi decisamente all'idea, allora corrente, di un marxismo adatto al popolo russo che, non avendo fatto l'esperienza dell'umanesimo e della civiltà moderna, fosse saltato dal medioevo al comunismo; idea che, contraddetta in questa precisa formulazione dall'esperienza degli anni successivi, continua tuttavia a circolare nella forma solo apparentemente più adeguata del comunismo come tecnica di rapida accelerazione del progresso tecnico in zone sottosvilup-

[136] Cfr. su questo punto Goldmann, *Le dieu caché*, p. 336 e altrove; è pure dal Goldmann che ricavo i termini della contrapposizione di filosofia della storia e di etica.

[137] Nel riguardo dell'opposizione delle idee di *homo sapiens* e di *homo faber* mantengono tutto il loro valore le pp. 24-55 di *L'homme et l'histoire* (trad. franc., 1955) di Max Scheler.

pate; e all'altra, che avesse bisogno, per salvare il suo motivo valido, di venire inverato nel liberalsocialismo o in un rinnovamento della cultura cattolica.

Cominciavo a vederci quell'ateismo radicale, condizionante una forma assolutamente nuova di filosofia, di cui ho dianzi discorso; e di conseguenza a vedere nel dispiegamento dell'essenza dell'ateismo l'orizzonte generale entro cui le forme culturali e politiche sorte negli anni successivi al '17 devono venire comprese. Riflettendo sul nesso di teoria e di pratica e sul suo esprimersi come una rivoluzione che era insieme un fatto filosofico, scrivevo nel '46: « ... il fatto saliente del ventennio è questo: la cultura che pensa di aver superato idealmente il marxismo si trova poi impotente a organizzare il superamento pratico; e la difesa si organizza sulla base di forze irrazionali. Queste non incontrano all'inizio se non scarsa resistenza da parte della cultura. Si spera, e fu la speranza di molti italiani nel primo decennio, di piegarle ai valori perché il loro nulla ideale genera l'illusione che siano pure forze suscettibili di venire indirizzate. Dopo che si ebbe la comprensione della loro positiva direzione *contro i valori*... essa diede luogo a una reazione che presenta caratteri singolari. Anzitutto questa cultura non può avere la speranza di abbattere; e confessione di questa impotenza sono le forme di neomanicheismo (Martinetti, Rensi). Essa *condanna*; costituisce una società di anime belle... Non viene quindi il dubbio che essa fosse *la cultura del fascismo*? nel senso che il periodo fascista è segnato da una *dissociazione di cultura e di politica*? dissociazione e non più semplice distinzione, come nei precedenti secoli della età moderna, in cui cultura e politica sono sì distinte, ma coordinabili. La cultura, lungo il ventennio, non riesce a organizzare forze politiche, a porsi come forma di una comunità; e le forze politiche non possono trovare un principio organizzativo, se non attivando un'insurrezione della vita contro i valori. Per cui la cultura non può che minare l'organizzazione politica, manifestandone il carattere di barbarie. Forse in questa complementarità

di una politica e di una cultura dissociata, deve pure essere cercata la ragione della mancata persecuzione fascista contro Croce... è forse giusto pensare all'impossibilità in cui il fascismo si trovava di muovere contro una cultura che gli era sì opposta, ma complementare... Dunque il fascismo non è che la forma naturale che assunse la politica europea perché la cultura europea non aveva compiuto un vero superamento del marxismo. Con quella cultura non era possibile che quella politica, anche se questa aveva il risultato di respingere da sé gli uomini di cultura per isolarli in una società sdegnata... » [138].

Un breve appunto sulla distinzione che allora mettevo tra le posizioni di Marx e di Engels. Il modo in cui il marxismo veniva recepito nella cultura europea faceva sì che l'attenzione si portasse in quegli anni al giovane Marx, quindi esattamente sull'espressione del suo pensiero da cui il marxismo nell'età staliniana aveva distolto lo sguardo. D'altra parte, questa resta la forma necessaria in cui il marxismo può agire, ed ha agito dal '45 in poi, sul pensiero occidentale, quale filosofia ulteriore all'idealismo e all'esistenzialismo. Tale congiunzione con il precedente pensiero esistenzialista, si esprimeva in una rigida distinzione tra Marx ed Engels, che io in quell'anno, benché fossi già fuori del marxismo, facevo propria (pp. 227-230); giudicando dipendenti dall'engelsismo così la forma so-

[138] *Attualità della filosofia di Marx?*, nella rivista milanese « Costume », 1946, n. 2, pp. 93-95. Mi opponevo in tal modo così all'idea tribunalizia ed « epurativa » della *responsabilità della cultura*, non avendo l'accusa mossa ai filosofi di non aver compiuto il reale oltrepassamento del marxismo o, secondo altri gusti, di non essere stati marxisti, maggior senso di quella che potrebbe essere rivolta a uno scienziato, per non aver fatto certe scoperte. L'espressione più completa dell'idea della responsabilità intesa in questo senso è la *Distruzione della ragione* di Lukàcs; l'insoddisfazione che si prova nel leggerla, e pur dovendo riconoscere che si tratta di un libro seriamente pensato, mostra quanto questa idea sia aberrante; e parimenti a quella, accademica, della sua *irresponsabilità*, come se il fatto, per una filosofia, di essere coinvolta in una crisi storica, non dovesse incidere sul giudizio del suo valore teoretico.

vietica del materialismo dialettico, pensata allora da me, non come involuzione necessaria al modo in cui la penso adesso, ma come espressione filosoficamente meno propria, che tuttavia non alterava l'essenza del marxismo perché portava alle stesse conseguenze pratiche, come, per antitesi, il revisionismo in tutte le sue forme, le antiche e quelle che cominciavano allora a profilarsi [139]; onde la necessità che si presentava al marxismo europeo, per vincere il revisionismo, di separare rigorosamente la posizione di Marx da quella di Engels.

Naturalmente penso ora questo giudizio insufficiente; non è facile, infatti, spiegare dal punto di vista storico come, se fosse così, tutte le frasi di Engels venissero approvate da Marx. Tuttavia, benché il giudizio debba venire liberato da quel che certamente ha di eccessivo, non penso sia completamente ingiustificato. L'accordo pieno di Marx e di Engels si fondava su una tesi pacificamente accettata da entrambi per la sua conformità al pensiero ottocentesco, quella del carattere necessitario della storia. Aspetto che in Engels appare più pronunziato, in ragione della sua tendenza al carattere sistematico; è infatti difficile pensare a togliere al marxismo ottocentesco l'idea della « fine della storia » trascrita dal presente all'avvenire. Ho già detto come la forma più critica che il marxismo possa raggiungere debba consistere nell'eliminazione di questa figura, come necessità conseguente alla risposta all'obbiezione storicista, che non poteva essere prevista da Marx e da Engels.

Perché non continuare, nonostante incoraggiamenti autorevoli che mi venivano anche da giudizi di chi apparteneva alla parte opposta [140], questi studi sul marxismo che mi sembrano tuttora validi nelle loro linee essenziali,

[139] Soprattutto nella forma dell'accordo Marx-Dewey. Ma cfr. a proposito di questo accostamento le osservazioni di E. Garin (*op. cit.*, pp. 307 sgg.).

[140] Cfr. G. della Volpe, *Per la teoria di un umanesimo positivo*, Bologna, 1948, ora in *Umanesimo positivo e emancipazione marxista*, Milano, Sugar, 1964, p. 188. Dagli scritti del della Volpe trassi allora conferma deci-

così da pensare che nei tanti anni da allora trascorsi la letteratura marxista abbia ridotto a un riassunto di ciò che di essenziale fu successivamente scritto quel che allora era un sommario e un programma di lavoro? Proprio in ragione del punto di vista che avevo raggiunto, per cui il nesso di teoria e di pratica del marxismo importa che non si possa giudicarlo indipendentemente dalla realizzazione storica; o, per dir le cose in termini più precisi, per il fatto che il carattere dialettico del pensiero marxista importa che ogni singolo concetto e ogni singola operazione pratica possano venir compresi soltanto in relazione alla totalità, e non nel loro isolamento da essa. Il che, in pratica, significa che il marxismo può essere fatto oggetto seriamente di studio soltanto da un istituto e da una équipe; che in Italia non si costituì allora né in tempo successivo —e se ne vedono le conseguenze— per l'idea che tutta la scienza dell'avversario del comunismo si risolvesse nello slogan, in realtà affatto privo di senso [141],

siva così per la critica del revisionismo come, e in particolare, per la falsità della tesi, allora correntissima, e spesso ripetuta anche oggi, sul giusnaturalismo marxista.

[141] È infatti facilissimo al comunista rispondere che per il suo partito, a differenza del nazismo, il totalitarismo non è che una realtà provvisoria; che il suo fine è invece il massimo della democrazia, la società senza Stato, e che la durezza del passaggio è dovuta al fatto che il transito dal mondo ove regna l'alienazione al mondo della libertà rappresenta un salto qualitativo ed esige perciò la rivoluzione e la morale di guerra; durezza che andrà sempre più attenuandosi a misura che il nuovo ordine si andrà consolidando; che la durata del processo rivoluzionario non può essere rigorosamente prevista, trattandosi di una rivoluzione che muterà la faccia del mondo, ecc. L'opposizione di democrazia e totalitarismo è priva di senso, quando venga pronunziata indipendentemente da ogni riferimento al problema del teismo e dell'ateismo. Mi si potrà opporre che questa posizione porta a confondere religione con politica, quindi necessariamente alla mentalità delle guerre di religione. Ciò non è affatto vero. Le guerre di religione sono un errore, perché, come la storia dimostra, esse hanno portato alla considerazione della religione come *instrumentum regni*, alla vittoria nel '600 del machiavellismo e della « Ragion di Stato ». Non sono da confondere con la lotta religiosa sul piano della cultura, che è tutt'altra cosa.

della « democrazia contro il totalitarismo »; e per l'altra che in ragione della già svolta e definita per sempre critica del marxismo teorico (!) la questione dell'arresto dell'avanzata del comunismo fosse soltanto pratica, quanto a dire risolvibile in termini alimentari.

Il quarto saggio, inedito, è intenzionalmente scheletrico; perché su quel che riguarda il rapporto tra la tecnica e l'eclissi del sacro, l'alienazione nel mondo contemporaneo, l'avvento di una « morale senza peccato », ecc., gli aspetti descrittivi, insomma, del mondo occidentale attuale, i discorsi sono stati già tanti e così fondamentalmente concordanti, e infine così popolarizzati da romanzieri e da giornalisti, che ho creduto di dovermi limitare a qualche accenno. Quel che invece mi premeva mostrare è come la matrice dell'irreligione contemporanea, anche per quel che riguarda il mondo occidentale, sia sempre marxista. Nel senso che il sorgere della civiltà opulenta, irreducibile a ogni altra del passato, e necessariamente irreligiosa perché combatte il marxismo non nel suo aspetto di ateismo, ma in quello di religione, e che ha forse la capacità pratica di raggiungere e di mantenere almeno per un certo tempo la cosiddetta « coesistenza pacifica », ma a condizione di far coincidere l'abolizione della miseria con l'estensione massima dell'alienazione, porta appunto il segno del mancato oltrepassamento ideale del marxismo. Non a caso essa ha la sua espressione culturale nel sociologismo come relativismo assoluto, ossia, in termini esatti, nel *marxismo oggettivato*; è una delle facce di quella rottura necessaria del marxismo, di cui si è detto. Non mi sembra perciò che il progresso tecnico sia per sé collegato all'eclissi del sacro; ma che questa relazione si stabilisca necessariamente all'interno della società opulenta.

Il quinto saggio, destinato a raggiungere una definizione dell'ateismo attraverso la considerazione delle forme storiche in cui esso si è presentato, è una comunicazione al XVI Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, settembre 1961, dedicato al *Problema dell'atei-*

smo; che fu poi successivamente letta e discussa alla Società Piemontese di Filosofia, il 27 febbraio 1962.

Rispetto al sesto saggio, la contrazione, che mi si imponeva, in 134 pagine di un lavoro di oltre un migliaio, di cui più di seicento già pubblicate nei vari scritti a cui ivi ho occasione di far rinvio, e che forma la materia di tre volumi di prossima pubblicazione, non poteva certo portare a un modello di chiarezza; anche se, in forma stringatissima, penso di aver dato tutti gli elementi per la giustificazione della mia tesi. Prego il lettore di portar l'attenzione sin dall'inizio sulle pp. 418-419 ove è formulata l'idea della continuità Cartesio-Pascal-Malebranche-Vico. Nonché sulla tesi generale: la storiografia filosofica moderna, sin dall'inizio e poi nel suo primo grande sistematore, Hegel, si è tradizionalmente fondata sull'interpretazione del pensiero del '600 svolta da Leibniz, rifiutando come « fantastica » quella, certamente non resa manifesta in maniera chiara, ma tuttavia presente nell'opera di Vico; ha fatto di più, ha *interpretato lo stesso Vico all'interno di questo quadro generale*. Ora, i risultati della storiografia cartesiana dal 1930 in poi mi sembrano portare invece alla conclusione che soltanto Vico è riuscito realmente a intendere, sia pure attraverso un processo estremamente tortuoso, il processo spirituale del '600; e che solo in relazione a questo punto si può valutare e portare a piena coerenza la letteratura cartesiana recente e, complementarmente, giungere a definire, in termini esatti, la posizione di Vico nella storia della filosofia. Ma, allora, come spiegare la critica anticartesiana di Vico? In realtà si tratta di un'opposizione all'interno di una continuità: l'avversario è lo stesso, il preilluminismo del « libertinage érudit », l'irreligione che muove a partire dalla storia; soltanto che Vico ha davanti un nuovo avversario, colui che ha spezzato la diga contro l'irreligione cartesiana, Bayle; il processo del suo pensiero può configurarsi come scoperta che la stessa istanza che lo portava alla critica del cartesianismo, come filosofia inadeguata alla formazione dell'uomo, può e deve con-

tinuare nella critica di Bayle. Ossia, quel che Vico ha criticato nel cartesianismo, è l'inglobante non problematizzato entro cui si è costituito, come separazione di vita spirituale e di storia; da ciò pure la forma necessaria che deve assumere un nuovo libro su Vico, quello di un parallelo tra il suo pensiero e quello di Bayle.

Ho preso a punto di riferimento la visione della storia della filosofia moderna proposta dal Goldmann sia perché la sua interpretazione del marxismo, che porta alle conseguenze estreme la tesi del primo Lukàcs, è nella sostanza identica a quella che avevo avanzato nel 1946, sia perché mi pare che la sua prospettiva storica rappresenti, tra quelle sinora proposte dal marxismo, la più (per dir tutto il mio pensiero, la sola, quali che siano le correzioni che possano esserle apportate da un punto di vista strettamente storico-filologico) conseguente a un marxismo critico. Naturalmente so benissimo che il Goldmann non può prevalersi, nel campo marxista, proprio di nessuna autorità: ma ho già spiegato come le opere marxiste serie di filosofia possano essere oggi scritte soltanto da pensatori non ortodossi, quale che possa essere il loro rapporto pratico col partito. D'altra parte, come il Goldmann dagli studi marxisti era stato portato allo studio di Pascal e alla ricerca di definire la « struttura significativa » che permette di intenderne l'opera, io pure dagli studi marxisti ero stato riportato a Cartesio e alla ricerca di definire quello che allora chiamavo « inglobante non problematizzato », che permette di intendere le operazioni non soltanto del suo pensiero, ma di quello di tutti coloro che possono dirsi, a stretto rigore, cartesiani (cfr. *Cartesio e la politica*, in « Rivista di Filosofia », 1950); ed è a partire dalla definizione di questo inglobante che si svolge la mia critica alle sue tesi. Per cui, discutendo la sua prospettiva, ho avuto l'impressione di dialogare con me stesso [142].

[142] Per la vicinanza, che si realizzò senza la minima reciproca influenza, tra la mia interpretazione del marxismo e quella del Goldmann, si possono mettere a riscontro il mio saggio del '46 e quello

Si è già visto come la scelta etico-politica marxista presupponga una visione della storia della filosofia; ora il suo nome mostra come la storia della filosofia marxista debba proporsi il problema Pascal come il problema essenziale, e, per altro verso, debba ignorare la critica cartesiana nuova, e ciò perché essa è stata conseguente alla filosofia religiosa dell'esistenza, e alla successiva riscoperta dell'ontologismo, e deve concludere nel problema se il pensiero cartesiano si trovi, nella sua istanza centrale, oltrepassato dalla filosofia classica tedesca. Questa sua incapacità verifica il fatto che se in Kierkegaard non si può trovare un oltrepassamento di Marx, d'altra parte il marxismo non può che semplicemente escludere così Kierkegaard come Nietzsche dalla storia della filosofia [143].

L'ultimo saggio enuncia in forma schematica un gruppo di tesi sulla natura del liberalismo che ho proposte in vari scritti e particolarmente in due comunicazioni: *Libertà del volere e libertà etico-politica* e *Concezione perfettistica e concezione cristiana del potere politico*, al XVII e al XVIII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate.

che il Goldmann scrisse nel '47 su *Le matérialisme dialectique est-il une philosophie?* (in *Recherches dialectiques*, cit., pp. 13 sgg.). Osservo ancora che nello scritto su *Cartesio e la politica* mi proponevo appunto la domanda sul contesto in cui sorge l'idea della filosofia come discorso concettuale chiuso, che non si oltrepassa né nel pensiero teologico né in quello rivoluzionario. Ossia sulla origine della figura moderna, che nasce in Cartesio e prosegue sino a Hegel, del filosofo come « uomo dell'autocoscienza ». A portare la mia attenzione su tale tema —ossia, per usare le sue parole, sull'inizio della figura del filosofo che « affida la parte ' esteriore ' della sua esistenza all'esteriore ordinamento » sociale— contribuì molto lo studio del Löwith, *La conclusione della filosofia classica con Hegel e la sua dissoluzione in Marx e Kierkegaard*, in « Giorn. Crit. Filos. Ital. », 1935 (cfr. p. 370). Per una perfetta comprensione del significato del mio saggio nel riguardo dell'intendimento dell'anticartesianismo vichiano, cfr. A. Corsano, *G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1955, p. 62.

[143] È importante osservare come in stretta correlatività a questa esclusione il Lukàcs (cfr. *La distruzione della ragione*, *passim*) ripeta a proposito di Cartesio, Vico, ecc., i giudizi tradizionali nella loro forma più consunta, vedendo in ogni ricerca di una loro revisione una manovra, al solito, dell'« irrazionalismo borghese ».

La « non-filosofia » di Marx e il comunismo come realtà politica
(1946)

I

Cerchiamo di enucleare i problemi filosofici impliciti nella domanda essenziale della politica contemporanea: se il comunismo possa esser voluto sul fondamento della semplice considerazione storica della possibilità, oggi, di una comunità —l'idea di comunità, intesa nel suo senso rigoroso, implicando che ogni singolo possa sentirsi in essa come soggetto (che abbia cioè fine l'alienazione, l'*Entfremdung*, la reificazione, la *Verdinglichung*); l'unico suo presupposto etico riducendosi a quello genericamente cristiano dell'eguale dignità di ogni persona umana, conciliabile quindi con le filosofie più diverse—. O se invece il marxismo come filosofia sia, nei riguardi del marxismo politico, la condizione trascendentale della sua possibilità; naturalmente, con la domanda ulteriore se questa filosofia di Marx sia una poco critica e rozza forma di pensiero adatta a servire come ideologia ad una « ribellione delle masse », o se invece il senso spirituale di questi anni non stia nel ritorno all'attualità della filosofia di Marx così come il decennio '30-'40 era stato segnato dal ritorno del suo opposto ottocentesco, Kierkegaard.

Filosoficamente considerata la domanda prende questa forma: se il processo di sviluppo del marxismo (riscontrabile nell'opera stessa di Marx) sia diretto verso la presa di coscienza del suo carattere di scienza politica; scienza che si reggerà soltanto per la conferma sperimentale delle sue previsioni e non in forza di un fondamento filosofico di cui non ha alcun bisogno. O se invece non abbia marxisticamente senso la distinzione tra filosofia rivolta al « comprendere » e politica rivolta al « cangiare » —se *tutto il marxismo* stia nella sostituzione di una concezione che direi,

e chiarirò più oltre, della *filosofia come rivoluzione* alla concezione della *filosofia come comprensione*[1]. Se, conseguentemente, non si debba dire che Marx abbia abbandonato la filosofia per la politica, ma sia diventato politico proprio per l'esigenza della sua filosofia; e il *Capitale* non rappresenti, come nella prospettiva abituale, il Marx maturo, rispetto a cui le giovanili opere filosofiche debbano essere tenute come preparazione ed abbozzi; ma che a queste opere occorre rivolgere l'attenzione come condizione per una lettura veramente marxista del *Capitale*, per una lettura che non sia, insomma, un « riformare » Marx in relazione ai presupposti dottrinali del suo critico.

La prima via è percorsa da quella interpretazione che viene variamente designata come « metodologica » o « sperimentale » o « realistica », o anche, con più esplicito riferimento politico, « europea » o « progressiva »: e, diffusa negli ambienti culturali più vari, da quelli dei cattolici comunisti a quelli di un certo esistenzialismo, viene presentata come l'interpretazione veramente critica, adeguata ai problemi nuovi che il comunismo deve incontrare in Occidente, garanzia della possibilità di un assenso senza restrizione di coscienza degli intellettuali all'idea comunista[2]. Fissiamone i lineamenti essenziali.

[1] [È chiaro che con l'usare questi termini non intendevo affatto dire che il marxismo si risolva in pura azione pratica, non guidata dal pensiero; ma soltanto che la filosofia di Marx non può essere interpretata come discorso concettuale chiuso].

[2] Il libro più complessivo per lo svolgimento di questa interpretazione è forse ancora quello di Sidney Hook, *Towards the understanding of Karl Marx*, London, Gollancz, 1933. E vedi anche il chiarissimo e attento capitolo che Felice Balbo ha dedicato al *Metafisicismo del materialismo dialettico*, in *Laboratorio dell'uomo*, Torino, Einaudi, 1946.

Sotto un certo rapporto si potrebbe anche designarla come un ripensamento neopositivistico del marxismo: nel senso che il nuovo positivismo metodologico fornisce i criteri che la rendono possibile. Si veda la caratteristica che di questo indirizzo di pensiero dà L. Geymonat: « La grande conquista del razionalismo moderno sta tutta qui: nel non forzare la realtà, nel non avere paura del molteplice, nell'evitare per principio qualunque unificazione infondata e artificiosa » (*Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, 1945, p. 340),

Esclusa l'interpretazione metafisicistica —ossia quella per cui il marxismo politico sarebbe la conseguenza pratica di una teoria sistematica della realtà a partire da primi princìpi evidenti per se stessi nei riguardi della natura dell'essere— risulta in pari tempo escluso il revisionismo in ogni sua forma: che è sorto non già come critica del « metafisicismo come interpretazione », ma del « marxismo ridotto a questa figura metafisicista »; non quindi come restituzione del marxismo al suo reale significato, ma come critica di un marxismo ridotto a formula. Il difetto del revisionismo sta nel lasciar sfuggire completamente il senso dell'esperienza spirituale di Marx per la perdita del suo punto centrale, la critica dell'ideologismo — se Marx si è separato dalla sinistra hegeliana e da Feuerbach è stato proprio per la considerazione dell'insufficienza della denuncia ideologica per il superamento storico [3]. Invece il revisionista si muove completamente nel piano dell'ideologismo, cercando il punto di coincidenza tra il programma marxista e la propria cultura. E da ciò ci si può anche render conto del necessario destino paradossale di questa corrente. Non c'è dubbio come essa fosse sorta nell'intenzione di salvare la politica e l'economia marxista dalla rovina della sua metafisica. Di fatto, sul piano pratico, ha finito con l'assumere un significato prossimo a quello di

da cui appare chiaro il possibile rapporto tra interpretazione metodologica e neopositivismo. Il torto dei teorici del materialismo dialettico starebbe nel non essersi saputi liberare dell'illusione ottocentesca della costruzione unitaria che deve dare il « fondamento metafisico » all'attività pratica.

Pure in questa direzione sono i frequenti accostamenti tra marxismo e pragmatismo americano, soprattutto Dewey (per cui vedi vari articoli di Giulio Preti in *Politecnico*). Ma per l'abisso che malgrado tutto separa il pensiero di Dewey dal marxismo, v. la rigorosa precisazione di Galvano Della Volpe in *La libertà comunista*, Messina, Ferrara, 1946, pp. 185-193.

[3] Che su questo punto batta continuamente la critica marxista, dalla dissertazione giovanile su Democrito ed Epicuro all'*Ideologia tedesca*, è innegabile. Ma si tratta di vedere il suo preciso significato; e volerne senz'altro inferire la subordinazione nel giovane Marx dell'interesse filosofico all'interesse politico è affermazione arbitraria.

reazione. In questa sua decadenza c'è una logica: perduto il punto centrale del marxismo, doveva perdere anche il contatto pieno con i bisogni e i problemi dello sviluppo concreto del proletariato, o dimenticando il fine rivoluzionario per le singole riforme destinate in ultima analisi a consolidare l'ordine dato, o disprezzando nell'ossessione dell'idea rivoluzionaria le singole fasi e i compromessi della preparazione, salvo poi, per uscire dalla predicazione e raggiungere la realtà, a confondere il rivoluzionarismo con lo spirito attivistico di innovazione. E limitare la sua azione veramente efficiente alla critica della formulazione metafisicistica del marxismo, confondendosi così con la critica reazionaria. Della critica cioè —per darne una definizione rigorosa— che combattendo il marxismo come « concezione totale della vita », si crea un'apparenza di comprensione e di superamento nella pretesa di conservarne l'appello a una « giustizia sociale » o il rilievo « all'importanza del problema del lavoro nei riguardi di quello della libertà »; mentre in pratica si serve dell'apparenza della « concezione della vita » per combattere nell'effettivo marxismo lo sforzo a realizzare questa migliore eticità — la conservata aspirazione etica riducendosi a un'etica *distinta dalla politica* (quel che sarebbe desiderabile, la *velleità* morale), salvo a decadere, per la sua natura di velleità, a maschera di un'effettiva volontà reazionaria.

Con l'abbandono del revisionismo, anche l'abbandono delle varie figure a cui esso ha dato luogo: la distinzione tra la « parte sana » e la « non sana » del pensiero di Marx, la ricerca del Marx *migliore* (umanista, moralista e simili) — in breve il « neomarxismo », la « decomposizione » di cui si parlava una volta, per la successiva inclusione del suo elemento migliore in un nuovo edificio di pensiero. L'interpretazione metodologica vuole invece salvare tutto Marx, visto però « sotto la categoria della scienza politica ». Ed esprime la sua opposizione non nei termini di un marxismo nuovo contro un marxismo vecchio, ma in quelli della resistenza del marxismo vivo contro i princìpi di morte, che sono stati

rappresentati in passato da un ortodossismo alla Kautsky o dall'antitesi revisionista, e che possono esser rappresentati oggi dal metafisicismo del materialismo dialettico, dal falso ampliamento del marxismo in una sua pseudoelevazione a « concezione del mondo ». Vista sotto la categoria della scienza politica, la sostanza del marxismo deve essere cercata in un metodo realista di azione sociale, in una teoria della rivoluzione. Ma, al contrario del mito che è per essenza inverificabile (rispetto a cui è anzi domanda priva di senso quella sulla sua futura conferma nella realtà: il suo significato esaurendosi in quello di un « mezzo per agire sul presente »), il marxismo ha una sua verità obbiettiva, nei limiti della scienza politica; è, al modo delle proposizioni scientifiche, verificato dal risultato [4].

[4] Il concetto di scienza politica, sui cui tentativi di esatta formulazione non posso ora fermarmi, romperebbe l'ultima possibile congiunzione tra metodologismo e revisionismo. Prescindendo da esso, l'interpretazione metodologica potrebbe infatti sembrare uno svolgimento delle tesi già enunciate in *Materialismo storico* di Croce. [Ci si potrebbe domandare se e sino a quale punto abbia contato nell'ultimo Croce il problema di respingere quell'interpretazione metodologica che era resa possibile dalla sua prima posizione]. Ma gli assertori della nuova interpretazione — o assertori almeno della sua novità — osservano come in Croce tale svolgimento fosse bloccato dall'avversario contro cui intendeva combattere: l'interpretazione crociana, sorta come reazione alla deformazione del marxismo in una sociologia di tipo naturalistico e avendo l'occhio soltanto a tale deformazione, perdeva il senso specificamente marxista di scienza politica e coerentemente riduceva il materialismo storico a canone di interpretazione storica, a metodo di conoscere e non di fare la storia.

La stretta parentela, a parte un concetto assai nebuloso come quello di scienza politica, tra i temi del perfetto tra i commenti revisionisti e quelli dell'interpretazione metodologica è conferma di quanto si dirà più oltre, che tra revisionismo e interpretazione metodologica non è possibile segnare una distinzione essenziale. Ed è pure da osservare che l'interpretazione del pensiero filosofico di Marx, di cui tratterò come dell'unica possibile nel giro della tesi metodologica, sia già delineata nel saggio di Croce, *I « neo » in filosofia* (in *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, 1945).

Evidentemente, la domanda immediata è questa: corrisponde l'interpretazione metodologica all'intenzione marxista? E se non corrisponde, come si potrà negare che sia una nuova forma di revisionismo, anche se nella « ricerca del miglior Marx » ha sostituito alla figura della distinzione tra parti quella della trasvalutazione? E per la non corrispondenza, non già al marxismo scolastico, ma al marxismo che ha agito nella storia: il presupposto primo, in Marx come in Lenin, non è la sostituzione dell'ateismo radicale alla « conservazione » implicita nel superamento iedalistico della religione nella filosofia? Nella così celebre e ripetuta frase di Lenin, « l'ammissione del mondo esterno, dell'esistenza di oggetti al di fuori della nostra coscienza e indipendenti da essa è il postulato fondamentale del materialismo », non bisogna vedere né la forma gnoseologica della barbarie comunista, né un'istanza che, valida contro l'idealismo, ha il torto di confondere realismo con materialismo, dimenticando l'esistenza di posizioni realistiche che non sono affatto materialiste, né la rivendicazione di un realismo dell'azione contro un gnoseologismo solipsistico, o almeno confinante nella teoria il punto di vista della verità [5], ma l'espressione nel linguaggio del materialismo dialettico di questa tesi fondamentale.

Si vedrà più oltre come, nella sua sostanza, questa obbiezione sia a mio giudizio insuperabile. Ora però cercherò di schematizzare, nei loro tratti necessari, i lineamenti di quel che potrebbe essere un tentativo di risposta rigorosa nel giro dell'interpretazione metodologica.

[5] La confusione marxista di realismo e di materialismo è un motivo su cui ha spesso insistito Berdiaeff e oggi insiste il recente teorico del socialismo revisionista francese, Giorgio Izard. Per la valorizzazione del realismo dell'azione di *Materialismo ed empiriocriticismo* v. il notevole scritto di Geymonat, *Materialismo e problema della conoscenza*, in « Rivista di Filosofia », 1946, n. 3-4. Più oltre si accennerà brevemente, e solo a modo di spunto per un'ulteriore riflessione, a come il realismo marxista debba essere inteso come il risultato di un superamento del gnoseologismo (il superamento dell'idealismo come conseguenza del radicale ateologismo).

È chiaro come, considerato il marxismo sotto la categoria della scienza politica, la sua critica della « menzogna delle idee elevate » —religione, idealismo, morale, ecc.— non debba più venir interpretata come portante contro tali idee nel loro valore di verità ontologica, ma soltanto nella loro *possibilità* di venir usate come « mistificazione » —il termine caro a Marx nella sua prima opera di grande importanza, la *Critica della filosofia dello Stato di Hegel*— di una situazione storica. La confusione sociologica che il marxismo ha messo in chiaro è quella di voler trasferire a un determinato ordine storico la stessa assolutezza dei princìpi ideali (di servirsi di questa assolutezza per assolutizzare l'empirico). Assolutizzazione di un determinato ordine storico che naturalmente si capovolge in una relativazione a esso dei princìpi ideali (che vengono voluti come suo « fondamento »).

A che cosa si riduce dunque il miglior insegnamento del marxismo? All'aver rivendicato il realismo essenziale dell'attività pratica. All'aver mostrato che la storia la fanno gli uomini « di carne e di sangue », soggetti di bisogni e di passioni, e non le idee —o ancora gli uomini, ma considerati come semplici « portatori di idee »—; che il superamento di una situazione storica non è la semplice trascrizione, per così dire automatica, o comunque « comoda », di una dialettica ideale, ma che le idee entrano nella storia come « forze » di cui sono gli uomini a disporre. La caratteristica ambivalenza —si potrebbe svolgere anche così il pensiero marxista, un po' liberamente, è vero, ma non in un senso che lo contraddica— per cui la stessa idea può servire a teologizzare l'ordine dato o invece a mostrare la sua inadeguatezza; e il giudizio sulla convenienza o meno dell'ordine sociale all'idea non è pronunciato dall'uomo in quanto puro spirito o in quanto soggetto logico, ma dall'uomo impegnato in una situazione storicamente determinata e soggetto, perciò, di bisogni e di passioni.

Come su questa concezione realistica e umanistica della storia si sia sovrapposto il mito materialista si può

facilmente spiegare sulla linea di un'analisi fenomenologica del concetto di rivoluzione. Il mito del materialismo compare necessariamente nel passaggio dal semplice concetto economico-politico di rivoluzione (come modificazione sostanziale del regime di proprietà in rapporto alle mutate condizioni di produzione) al concetto di rivoluzione totale (che è la sua proiezione utopistica: rivoluzione come « restaurazione dell'uomo di natura » o « creazione di un nuovo uomo », e liberazione non da questo o da quel male storico, ma dal male in generale, dal peccato: onde, insieme col carattere antistorico, quello di « cristianesimo rovesciato » dell'utopia rivoluzionaria come promessa di restaurazione o di instaurazione, a seconda della sua apparenza antistorica o pseudostoricistica, di un'umanità libera dal peccato); è, anzi, l'*elemento mediatore di questo passaggio*. Sorge come risposta allo sforzo della parte conservatrice di teologizzare l'ordine dato (sforzo che costituisce la figura della *reazione*); quando, cioè, la volontà rivoluzionaria non può trovare la sua giustificazione per riferimento al sistema di valori riconosciuto in una determinata società. L'ideologia della parte conservatrice è necessariamente idealista (in largo senso; in quel senso appunto in cui i teorici del materialismo dialettico considerano idealista anche, p. es., il realismo tomista). In condizioni storiche che rendono necessaria una rivoluzione economico-politica, la parte conservatrice non può mantenersi (non può cioè cercar di disgregare la *massa* della classe alienata) se non col cercare di dimostrare che l'ordine sociale che difende è disposto da una Ragione trascendente o immanente. La sua filosofia sarà una filosofia della « giustificazione » della realtà, dunque della « contemplazione della Ragione », della « comprensione ». A voler essere più precisi, non le è neppure essenziale la tesi del primato dell'attività teoretica; quel che è veramente essenziale è la predicazione di una forma di morale ascetica, del sacrificio che il soggetto « dell'Universale » deve fare dell'inferiore soggettività dei bisogni e delle passioni; sacrificio che, a seconda della situa-

zione culturale potrà venir prospettato come diretto alla « comprensione » della Ragione o all'attuazione di una « volontà universale » o « dell'idea etica dello Stato » e simili.

Da ciò i caratteri strutturalmente necessari (da Antistene, il filosofo rivoluzionario greco, al materialismo dialettico) dell'ideologia rivoluzionaria. Sarà materialismo e filosofia dell'azione *entro* il materialismo. Materialismo, cioè si tratta di dimostrare che la ragione che giustifica la diseguaglianza non è la Ragione divina e neanche la ragione umana nella sua universalità, ma la ragione di quel determinato gruppo storico, un prodotto storico, insomma. Cioè che quell'ordine sociale è un *fatto*, ha la contingenza del fatto, e che quella ragione a cui si appella non è il suo principio o il suo fondamento, ma è intrinseca, come « sovrastruttura », allo stesso fatto. Evidentemente, la contraddizione di materialismo e filosofia dell'azione è quella che permette poi, a rivoluzione consolidata, il superamento dello scambio fra ideologia rivoluzionaria e filosofia. Ma ci si rende facilmente conto del perché la sua considerazione sia nel pensiero rivoluzionario bloccata. *La figura ideologica della filosofia materialistica dell'azione esprime in realtà la trascendenza del piano rivoluzionario al piano del moralismo.* Il materialismo vuol dire che l'azione rivoluzionaria non è promossa dalla moralità del singolo (dalla sua *libertà*), ma dalla necessità della situazione storica. Il rivoluzionario è tale perché si sente « alienato » non per l'ingiustizia (dunque in ragione di una *contingenza*) di qualcuno, sia pure questo qualcuno la totalità della comunità a cui appartiene (in questo caso abbiamo il tipo romantico del singolo « straniato dalla massa »), ma per la necessità dell'ordine sociale esistente (ci si sente perciò rivoluzionari come *soggetti di una determinata classe* — donde la riconciliazione con la massa caratteristica allo spirito rivoluzionario, il suo « non romanticismo »). L'ostacolo non appare perciò più in noi, come nell'atteggiamento moralistico, ma fuori di noi; non ci si *eleva*, cioè, al punto di vista rivoluzionario, ma tutt'al più

si può *evaderne*. Da questa considerazione negativa della libertà come possibilità di evasione è facile intendere come si debba passare a una filosofia della necessità e a un'interpretazione materialistica della stessa possibilità di evasione (basti riflettere come la via alla negazione della libertà sia sempre condizionata da una sua previa svalutazione morale, da una sua considerazione come semplice possibilità di deviare).

Naturalmente, al materialismo rivoluzionario non si può dare altro valore che quello di ideologia. Non è, cioè, una risposta al problema dell'essere, ma una posizione politica in rapporto a un uso contingente dell'idealismo (in largo senso) per teologizzare il reale storico. La filosofia decade a ideologia nell'escludere dalla sua considerazione una parte del reale o del possibile (la storia conclusa, l'esclusione del futuro, in certe forme idealistiche; il materialismo rivoluzionario, con la sua esclusione del passato, non è che il loro complemento). L'ideologia è tale in quanto è pensiero « contro », serve cioè a opporre una parte della realtà all'altra; in questo senso è pensiero « pratico » (entra nel processo storico come strumento di un'azione). Da ciò anche la storicità del suo valore; da strumento che in una determinata situazione storica e culturale serve a promuovere l'azione rivoluzionaria, può decadere a strumento di asfissia; ritorcersi nello strumento di cui i reazionari si servono per isolare il partito proletario — la più grave critica anticomunista non è oggi quella che si appunta sul carattere di « teocrazia atea », col conseguente totalitarismo, del regime sovietico? Aspetto che un regime comunista deve necessariamente assumere, se vuol presentarsi come portatore dell'« unica vera filosofia ». L'ideologia materialistico-rivoluzionaria non può avere fortuna, per il suo nesso con l'utopia di cui dianzi, che in situazioni di scarsa coscienza storica; perciò la saldatura di materialismo dialettico e di politica comunista rischia di capovolgersi in Occidente in rottura tra comunismo e cultura, e relativazione del comunismo alla Russia « paese non europeo ».

Che giudizio ora portare sulla presenza in Marx di questo materialismo rivoluzionario? Lo si deve pensare come un elemento essenziale al marxismo o come una sua figura accidentale ed eliminabile? È noto come la questione sia stata ripresa di recente: e come il pensiero della sua essenzialità abbia portato all'idea del superamento del marxismo nel liberal-socialismo. Per l'interpretazione metodologica, invece, non soltanto si può togliere questa fondazione metafisica senza toglier nulla al marxismo, ma *questa eliminazione è richiesta dall'intenzione profonda del marxismo*. Bisogna perciò guardare allo sfondo problematico su cui il pensiero di Marx è sorto e riflettere sulla persuasione comune di tutti i pensatori della dissoluzione dell'hegelismo: che la filosofia di Hegel fosse « la filosofia ». E questa filosofia si conchiudeva con la giustificazione del presente, l'identità di razionale e di reale portava all'apologia dello stato prussiano. La filosofia « nottola di Minerva » e la polemica contro l'astratto *Sollen* e l'ideologia illuministica finivano col significare praticamente l'incorporazione della filosofia nell'ordine costituito. Da ciò, i termini del problema dei « giovani hegeliani », che in realtà non è un problema filosofico ma pratico: chiedere a « la filosofia » il permesso della loro aspirazione rivoluzionaria. È un problema pratico perché non si tratta di una critica interna del principio della filosofia hegeliana: ma di una polemica contro un particolare atteggiamento pratico che sembrava da essa legittimata, e di un tentativo di storcerla a programma e giustificazione dell'atteggiamento pratico opposto. La forma di rovesciamento era necessariamente l'unica a cui questo tentativo potesse dar luogo, proprio per l'assenza di un'effettiva critica teoretica. La chiusura hegeliana della storia non venne eliminata, ma proiettata nel futuro, col risultato di cangiare l'hegelismo in una concezione apocalittica e messianica. La dialettica hegeliana non venne riformata, ma trascritta nel senso del materialismo. Il pensiero di Marx si articolò storicamente su questo sfondo: che serve a spiegare il suo

linguaggio, non però ciò che egli ha realmente pensato (spiega, insomma, soltanto la contingente forma che ha assunto il marxismo in rapporto a un ambiente culturale dato). Il suo problema effettivo, da cui muovono le sue critiche alla sinistra hegeliana e a Feuerbach, è il passaggio dall'aspirazione all'azione rivoluzionaria. In lui viene a coscienza il carattere politico e non filosofico del problema della sinistra hegeliana (« non si tratta di comprendere il mondo, ma di cangiarlo »). È chiaro però come, in virtù di questo semplice passaggio dall'attività del filosofo a quello del politico e del rivoluzionario, senza previa critica interna dell'hegelismo, lo sfondo dovesse essere sempre più ridotto a una funzione marginale e gettato nell'ombra, ma non potesse venire del tutto soppresso. A questo sarebbe occorsa una critica radicale o un allargamento dell'hegelismo; critica o allargamento di cui il suo materialismo era una specie di surrogato non filosofico, ed egli se ne contentava proprio per il carattere politico e non filosofico del suo problema. Insomma il suo materialismo voleva dire in sostanza: la mia attività rivoluzionaria non si giustifica che da un punto di vista filosofico, che in *rapporto all'hegelismo ortodosso* dev'essere giudicato materialismo — donde la strana impressione di sovrastruttura che esso suscita oggi, avulso dal dialogo con la scomparsa figura dell'hegeliano ortodosso. Ma se deve dunque venir considerato come una risposta *storica* a una situazione culturale data, *toglierlo non significa toglier nulla al marxismo*, ma invece evitare di teologizzare un suo modo storico di prospettarsi (cioè, significa essere veramente marxisti). Il marxismo metafisicistico si costituisce non sulla positività, ma sul limite storico della problematica di Marx, sulla mancata risposta a un problema (se non fosse criticabile la prospettiva dell'hegelismo come « la filosofia ») che egli non si era posto.

Si è visto dianzi il nesso tra il mito materialista e lo spirito rivoluzionario: non è certo un nesso di assoluta necessità, ma è tuttavia un nesso che storicamente si stabilisce con estrema facilità, in ragione della stessa facilità

per cui le filosofie spiritualiste decadono, in indefinite imprevedibili e spesso inconsapevoli forme, in ideologie conservatrici. Questo serve a spiegare la sua permanenza e la riluttanza dei politici comunisti ad abbandonarlo. La coincidenza del revisionismo con la critica reazionaria e la situazione culturale russa spiegano come il « ritorno a Marx » dell'antirevisionista Lenin abbia coinciso con l'irrigidimento del materialismo. Ma è chiaro come l'efficacia storica di un'ideologia non possa sussistere che fino a quando essa possa venire scambiata per filosofia. E il suo esaurirsi ha una struttura particolare; non è un semplice cessare, ma un ritorcersi, un diventar strumento della parte avversa (sulla ragione, conseguente all'essenza dell'ideologia, di questo fenomeno, non posso ora fermarmi). È quanto sta oggi accadendo in Occidente. Basti riflettere: la chiusura metafisicistica, irrigidendo il marxismo in una concezione totale della vita, stabilisce la necessità dell'opzione tra comunismo e anticomunismo. Un superamento pratico di tale opzione sembrava avvenuto nel periodo della Resistenza, quando era apparso come la rinuncia all'anticomunismo fosse richiesta non già come semplice contingente condizione di fatto, ma come condizione ideale necessaria del passaggio dall'antifascismo come posizione morale all'antifascismo come posizione politica [6]. Ma si trattava di un superamento vissuto praticamente piuttosto che teoreticamente giustificato, e questo spiega, all'indomani della Resistenza, il ripresentarsi dell'opzione e il declino delle simpatie degli intellettuali per il comunismo. Sembra dunque che l'interpretazione metodologica sia richiesta per la vitalità stessa del comunismo politico.

* * *

Dobbiamo domandarci —questa mi sembra la via migliore per giungere a una sua rigorosa valutazione

[6] Per questa interpretazione, con cui io non concordo, della Resistenza, v. il libro assai interessante di L. Lombardo-Radice, *Fascismo e anticomunismo*, Torino, Einaudi, 1946.

critica— se l'interpretazione metodologica abbia riguardo al processo spirituale di Engels, che è effettivamente la ricerca di una giustificazione ontologica della prassi marxista, sulla linea di un tentativo di salvare l'integralità del marxismo senza averne adeguatamente penetrato l'origine filosofica, piuttosto che al processo attraverso cui Marx è giunto al suo comunismo; ossia, se la sua istanza, valida contro l'engelsismo, che è ricerca di fondare la validità del marxismo politico su una « concezione del mondo », non lo sia nei riguardi del marxismo che è invece un'antropologia e si prospetta, nei riguardi della prassi politica, non alla guisa di un fondamento, ma di una condizione trascendentale.

È noto come Engels non sia arrivato al comunismo attraverso un'esperienza filosofica, ma attraverso uno studio in senso economico-politico dell'evoluzione del capitalismo. I suoi due articoli degli *Annali franco-tedeschi* (« La situazione in Inghilterra » e « I lineamenti di una critica dell'economia politica ») che hanno stabilito tra lui e Marx quell'unione che tutti sanno, devono essere apparsi a Marx come la conferma della realtà storica alla sua costruzione teorica [7]. Attraverso Engels, Marx ha scoperto il nesso di continuità tra la sua filosofia e la politica concreta; questo probabilmente il senso e il fondamento della loro amicizia.

[7] V. A. Cornu, *K. Marx, L'uomo e l'opera. Dall'hegelismo al materialismo storico (1817-1845)*, trad. it., p. 277. Il rapporto Marx-Engels si presenta difficile da esprimere in termini precisi per la stessa novità della posizione filosofica marxista. Se la tesi della completa identità dei loro pensieri, affermata dai seguaci del materialismo dialettico, non è adeguata, anche più inesatto sarebbe cadere nell'eccesso opposto e presentare la posizione engelsiana come una deviazione e una deformazione della marxista. Questi termini avrebbero senso soltanto se la filosofia di Marx fosse una « concezione del mondo »; ma se, come si vedrà più oltre, l'originalità del marxismo è di essere un superamento della filosofia nell'azione politica, l'engelsismo non è che un'espressione filosofica meno adeguata, come un simboleggiamento dell'effettivo marxismo in un linguaggio naturalistico; la sua inadeguatezza è, diciamo così, tecnicamente filosofica, si risolve nell'incapacità di rispondere a un'istanza critica più scaltrita.

Ma il non essere Engels passato attraverso la stessa esperienza filosofica di Marx e l'averla appresa nella sua forma già concettualizzata, fa sì che il problema filosofico gli si prospetti proprio nei termini che l'interpretazione metodologica attribuisce anche a Marx: della ricerca della « legittimazione », del permesso insomma, della filosofia a una prassi politica. Si parla sovente a suo proposito di un marxismo fortemente intinto di positivismo. La caratteristica è sostanzialmente esatta, ma cerchiamo di darle un senso storicamente rigoroso. Il processo di svolgimento del suo pensiero filosofico si può schematicamente delineare così:

1. La preoccupazione di Engels è di salvare l'integralità del marxismo. Egli perciò intende la necessità, per il comunismo critico, di una filosofia. Ma per altro verso gli sfugge l'istanza più profonda della filosofia di Marx, la sua critica della « comprensione », della filosofia come « concezione del mondo ». In relazione a ciò egli deve confondere la critica di Marx a Hegel (che sorge nei riguardi del problema del rapporto tra ragione ed esistenza) con quella svolta dal positivismo (in rapporto a contenuti di conoscenza che non rientrano nei quadri del sistema hegeliano; ancora il campo dell'esistenza —tutte le critiche a Hegel provengono da questo campo— ma considerato come oggetto).

2. Deve perciò ripensare il marxismo nei termini della critica positivistica alla filosofia della natura hegeliana [8].

3. Ma una volta fatta questa trasposizione, in quale forma esprimere la distinzione marxista tra il suo e l'antico materialismo? E la « non-filosofia », il superamento della filosofia pure enunciato da Marx?

Secondo l'effettiva posizione di Marx, come si vedrà più oltre, la distinzione stava in ciò che il suo era la nega-

[8] E *Dialettica della natura* avrebbe dovuto intitolarsi la sua opera fondamentale, che restò incompiuta ed i cui frammenti in gran parte inediti furono pubblicati dal Riazanov nel 1925.

zione del materialismo inteso come *Weltanschauung*. *Engels invece si trova costretto a cercare di far rientrare la distinzione marxista in un materialismo già previamente inteso come Weltanschauung*: da ciò la contraddizione fondamentale del suo tentativo, quella tra materialismo e dialettica. Inserito il marxismo nella cornice naturalistica la sua distinzione dall'evoluzionismo volgare starà in ciò che esso fa dell'uomo un fattore attivo e non un prodotto passivo di evoluzione (onde la polemica di Engels contro Dühring, e la sua tendenza a vederci un analogo della presa di posizione di Marx rispetto a Feuerbach). Ma perché, secondo Engels, il materialismo marxista può conservare questa funzione dell'attività umana? Perché è un materialismo che, uscito dal superamento dell'hegelismo (e questo superamento viene rappresentato come dialettico, snaturando completamente il rapporto di Marx a Hegel), ne conserva la verità. In breve, e semplificando i passaggi, perché è un materialismo dialettico, concetto che appartiene interamente a Engels, mentre non mi pare che in Marx compaia esplicitamente neppure il termine di materialismo storico [9].

4. Mediante il concetto di dialettica viene pure trascritto e falsato da Engels il superamento marxista della filosofia, inteso come un assorbimento della filosofia nella scienza, reso possibile dall'essersi questa appropriato il metodo dialettico [10].

5. Ma il materialismo dialettico è una concezione del mondo. Di qui il fatto curioso che la parte propriamente marxista (l'*antropologia* di Marx, che è tutta la sua filosofia) diventa nell'engelsismo la « sezione » dedicata alla teoria della storia e alla politica del materialismo

[9] Questo rilievo è di Mondolfo, *Il Materialismo storico in F. Engels*, 1912, p. V.

[10] « La filosofia è " abolita " nella scienza reale, vale a dire " superata ", ma nello stesso tempo " conservata "; superata nella forma (idealistica), conservata nel suo contenuto reale (dialettico) » (*Antidühring*, sez. I, cap. XIII).

dialettico [11].

6. La dialettica viene invocata, come si è visto, per salvare il carattere attivistico del marxismo. Il suo significato finisce col diventare equivalente a quello di rivoluzione [12] e il materialismo diventa la condizione per fare emergere il suo senso rivoluzionario, il passaggio dalla dialettica pensata alla dialettica vivente (il significato mistico e conservatore che essa ha in Hegel dipende dal suo essere inserita in un sistema idealista).

Da quanto si è detto risulta chiaro come in Engels il materialismo dialettico sorga non come filosofia, ma come surrogato di una filosofia: come un modo di significare la conservazione integrale della prassi politica marxista (è facile mostrare come ognuno dei termini usati da Engels copra la difesa o la condanna di una posizione pratica). Se poi consideriamo la storia del materialismo dialettico, vediamo che essa è l'adempimento del suo destino, il chiarirsi della sua natura di ideologia.

Sembra che in Russia esso serva a giudicare l'ortodossia o meno di una determinata prassi. « Le dispute filosofiche della Russia sovietica, scrive Berdiaeff, si presentano in un modo particolare: la distinzione del vero e del falso sembra meno urgente che la distinzione tra l'ortodossia e l'eresia » [13]. Ma notiamo come in sé questa caratteristica

[11] Onde la diffusa opinione, *essenziale* al revisionismo come all'interpretazione metodologica, che l'oggetto specifico della ricerca di Marx sia una teoria della storia da liberare dalla cornice metafisicistica.

[12] Per questa equivalenza v. il libro dell'iniziatore del marxismo russo antirevisionista, Plechanov, *Le questioni fondamentali del marxismo*, trad. it., Milano, I.E.I., 1945.

[13] *Le fonti e lo spirito del comunismo russo*, trad. it., Milano, Corticelli, 1945, p. 182. I pensieri di Lenin sulla dialettica rappresentano la transizione dall'equivalenza teorica con rivoluzione alla sua equivalenza pratica. Così, in uno scritto del 1921 sulla questione dei sindacati egli la fa servire a denunciare la deviazione di sinistra di Trotzky e la deviazione di destra di Bukharin. Che, in seguito, un celebre opuscolo di Stalin sia stato pensato come regolante le questioni interpretative del materialismo dialettico è la miglior prova e il miglior chiarimento della sua natura ideologica e non strettamente filosofica.

non significhi neppure una sua svalutazione. Dice semplicemente che esso non deve venir considerato come una filosofia *stricto sensu*. La sua natura è esattamente quella di una trascrizione fedele del materialismo marxista sul piano ideologico. Il suo compito è di giustificare le stesse conseguenze pratiche del marxismo filosofico (quando, più oltre, si vedrà lo specifico nesso marxista di teoria e pratica, si vedrà pure come non sarebbe esatto prospettare il materialismo dialettico come un'alterazione e neppure come una sovrastruttura della filosofia di Marx: essa è semplicemente una sua espressione meno filosofica, una posizione che dal punto di vista di una critica filosofica più rigorosa deve venir superata; ma che intanto serve a distinguere il marxismo dal non marxismo, perché tutte le posizioni che costituiscono l'essenziale del marxismo vi si trovano significate sebbene in forma filosoficamente inadeguata).

Ed è pure chiaro come, introdotto in un ambiente culturale in cui il suo scambio con filosofia non potesse reggersi, l'engelsismo dovesse necessariamente dare origine al revisionismo. Al cui proposito bisogna guardarsi da alcuni giudizi correnti. È assolutamente ingiusto il volerlo presentare come il risultato di una lettura di Marx con disposizioni spirituali borghesi (a meno che al termine di borghesia non si dia il significato di una categoria filosofica).

Le sue origini prime sono filosofiche e non politiche: nascono, per quel che riguarda la sua forma strettamente teoretica, dalla necessità di rendersi conto di quanto di veramente scientifico ci sia nel marxismo [14]; nelle forme politiche, dalla necessità di far propria questa critica per evitare il contrasto di socialismo e cultura. In verità lo sminuimento del significato rivoluzionario, piuttosto che

[14] Per queste origini della « crisi del marxismo » v. il saggio veramente chiarificante di Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia* (del 1937), ripubblicato in appendice alla ristampa dei saggi del Labriola su *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1945.

un'intenzione, fu il risultato necessario del tipo di lettura che scambiando per filosofia di Marx la trascrizione engelsiana doveva coerentemente procedere alla svalutazione del marxismo come filosofia.

Possiamo osservare questo formarsi in certo senso involontario della figura revisionista se cerchiamo di stabilire la caratteristica dello studioso con cui si suole far cominciare la crisi critica del marxismo, Antonio Labriola. La definizione che egli dà del difetto della letteratura revisionistica in una lettera del 1898 a Croce è di una precisione insuperabile (come si vedrà tra poco): « Potresti anche convenire con me di questo, che tu disputi invece di esporre e disputi solo con te stesso. In altri termini: tu disputi con te stesso per sapere che uso devi fare del marxismo, ma non per sapere che cosa esso sia »[15]. E ascoltiamo il commento di Croce: « Erano in lui due anime, quella del critico e filosofo che avrebbe voluto sistemare e correggere il marxismo (e in ciò vicino, non solo a me, ma anche a Bernstein e agli altri della crisi) e quella del rivoluzionario che sentiva e accoglieva in sé il valore rivoluzionario del Marx, e che per questa parte si sarebbe dovuto collocare accanto ai dogmatici e ai conservatori o risvegliatori dell'originario spirito rivoluzionario del Marx, ossia a Rosa Luxemburg e al Lenin che allora cominciava l'opera sua »[16]. L'apparenza delle due anime in fondo altro non era che il risultato del dissidio in lui tra una sensibilità estremamente acuta agli sfiguramenti del marxismo e un'incapacità di esprimere quel che realmente fosse[17], perché gli sfuggiva il significato della problematica filosofia onde il marxismo era emerso. Da ciò il prevalere in lui del conversatore sullo scrittore per la difficoltà di trovare la *iunctura rerum*[18];

[15] V. Croce, *op. cit.*, p. 301.

[16] Id., p. 308.

[17] Di qui si dovrebbe partire per una determinazione rigorosa del significato della sua opera, mettendo fine a un'ipervalutazione che dura ormai da mezzo secolo; che storicamente si può spiegare, ma che è caduta oggi nel convenzionale.

[18] V. Croce, *op. cit.*, p. 273.

e l'esprimersi della sua sensibilità agli sfiguramenti del marxismo in reazioni emotive ed eccessi polemici, mentre per il suo contenuto critico la sua opera apriva effettivamente la crisi revisionista e trovava in Croce il continuatore più rigoroso.

Ma mostriamo ora rapidamente la derivazione dallo scambio con l'engelsismo dei temi revisionisti essenziali. Per la contraddizione della posizione engelsiana si pensa talvolta (ed estremamente istruttive sotto questo rapporto sono le opere in cui Rodolfo Mondolfo ha tentato, tra il 1908 e il 1923, di dare una teoria filosofica del comunismo critico) di risalire a Marx per cercarvi una migliore espressione filosofica. Ma, *siccome si intende materialismo nel senso usato da Engels*, si deve coerentemente finire con l'individuare l'essenza del pensiero filosofico di Marx in una *filosofia della praxis* a cui molto male si addice il termine di materialismo. A questa posizione interpretativa corrisponde l'isolamento delle *Glosse a Feuerbach* come *unico* testo filosofico di Marx. Dove quell'*unico* non voleva dir altro che la loro avulsione dalla problematica filosofica onde sorgevano (con la conseguenza che il lavoro del commentatore finiva col configurarsi anche contro la sua deliberata intenzione nella forma di un lavoro di astrazione per giustificare come l'elemento di verità del materialismo storico fosse pensabile a partire dalla sua filosofia). E, certo, le *Glosse* si prestavano assai bene. Esse sono la conclusione del lavoro filosofico di Marx 1840-1845, una presa di coscienza dell'intero suo processo di pensiero. È ben lecito vederci, condensato in una sintesi rapidissima, tutto il marxismo. Svolgendole ci si può trovare il processo passato e futuro del pensiero di Marx; insieme con la definizione del suo distacco da Hegel, il *Manifesto* e il *Capitale*. Ma, considerate a sé, la loro forma aforistica può autorizzare le più varie interpretazioni; ogni revisionista vi potrà trovare i problemi della sua filosofia.

Ma da questa filosofia della prassi non si riusciva in fondo a cavar altro che la tesi dell'umanesimo marxista: tesi vaga che si limita a mostrare come il marxismo non

sia determinismo economico o fatalismo meccanico o dialettico, allo scopo di non coinvolgerlo nella crisi del positivismo evoluzionistico; a indicare, insomma, ciò che il marxismo non è piuttosto che il suo contenuto positivo (a questa carenza si rimediava di regola sostituendo all'uomo di Marx l'uomo del cristianesimo laicizzato). Naturalmente, del resto. Isolata dalla sua problematica la filosofia di Marx veniva interrogata come una filosofia della comprensione. E allora la sua svalutazione risultava inevitabile: si poteva osservare come Marx non abbia direttamente affrontato i problemi classici ed eterni della filosofia, il problema di Dio, dell'immortalità, ecc., oppure come non si sia affatto interessato di teorizzare le forme spirituali, che sembrano estranee all'attività politica, l'arte e la scienza; come si sia limitato a considerare e a mitologizzare come eterno un contingente nesso storico dell'800 tra religione e politica conservatrice; come manchi alla sua pretesa filosofia non soltanto il carattere sistematico, ma anche la ricerca dell'organizzazione delle idee in una visione complessiva della realtà; come infine la totale subordinazione dell'interesse filosofico all'interesse politico (della volontà di interpretare alla volontà di cangiare) sia dichiarata proprio nell'ultima delle glosse a Feuerbach.

Seguendo rigorosamente questa via si deve giungere alla prospettiva del non soltanto insuperato, ma insuperabile (come definizione precisa delle categorie sotto cui ogni lettura revisionista è possibile) dei commenti revisionisti, *Materialismo storico* di Croce. Alla persuasione che il *Capitale* ci dia il Marx vero e maturo, che avrebbe riconosciuto la sua vocazione di economista e di politico e non di filosofo, e in rapporto a cui gli scritti del periodo 1840-1848 rappresentano il Marx che non ha ancora preso coscienza di sé; significano il lento emergere del Marx effettivo dalla sua precultura, quel che egli ha passivamente ricevuto dall'ambiente culturale e che nelle opere del periodo maturo rimane come fardello o come semplice fraseologia — la deteriore filosofia di quella sinistra hegeliana, nel

cui termine generico si confondono spesso pensieri così differenti come quelli della sinistra hegeliana propriamente detta, di Feuerbach e del Marx filosofo.

Naturalmente la convinzione che il vero Marx sia il Marx liberato da quella cattiva cornice che è la problematica della dissoluzione dell'hegelismo doveva rovesciarsi nella prospettiva criticata nel giudizio dianzi citato di Antonio Labriola: che l'effettivo pensiero di Marx sia un pensiero dissociato dai suoi problemi e che risponde invece ai problemi del suo critico. Onde il senso preciso che assume la figura, comune a tutta la letteratura revisionistica, delle « due facce » di Marx: *l'elemento assimilabile e il non assimilabile da una cultura europea costituitasi indipendentemente dal marxismo*. Riflettendo su tale senso si intende l'indefinita varietà dei modi in cui queste due facce hanno potuto venir presentate, pur nella linea comune della conciliazione di Marx con l'etica tradizionale —e anche sul carattere tipico di questa conciliazione è utile un rilievo: non viene essa presentata come una « sintesi »; è piuttosto un constatare che Marx « non è in contraddizione con » o « richiama come a premessa necessaria »; e, quanto al richiamo a una particolare posizione filosofica altra dal marxismo, è una necessità per permettere la sua assunzione nella prospettiva culturale dell'interprete—. Così per Croce giovane il richiamo sarà Machiavelli e le migliori tradizioni della scienza politica italiana; Bernstein vedrà nel marxismo un prolungamento del liberalismo, Adler e Vorländer vi troveranno la specificazione politica del kantismo; Berdiaeff parlerà di un Marx personalista in contrasto con un Marx hegeliano; e di recente Calogero ha presentato un Marx che ontologizza, obbedendo alle suggestioni dello storicismo teologizzante, l'iniziale significato etico dell'equazione valore-lavoro.

In secondo luogo: si è visto come il fondamento engelsiano della politica marxista non avesse il senso di una condizione trascendentale, ma del suo inserimento in un sistema come la parte in un tutto. Naturale quindi l'osservazione che dall'equazione valore-lavoro e in generale

dalla teoria materialistica della storia non si può derivare alcun atteggiamento pratico (o, se mai, soltanto un quietismo politico). Perciò, di necessità, la valutazione separata del marxismo teorico e del socialismo pratico; e, considerando il primo, si dovrà vedere nel materialismo storico un'ibrida confusione di materialismo volgare e di storicismo (e così deve effettivamente presentarsi se si prescinde dalla specifica filosofia di Marx). Dissociato il materialismo storico nei suoi termini si arriva coerentemente alla conclusione che la loro unione è artificiosa e contradditoria. Rifiutato come filosofia, il buono da ricavare teoricamente da esso sarà un empirico canone di interpretazione, niente di più che una raccomandazione agli storici di portare attenzione all'attività economica della vita dei popoli [19].

Ma allora il fondamento *anche* del socialismo marxista, come atteggiamento pratico, dovrà essere quello di ogni altro possibile socialismo, un presupposto etico. Implicito, ma del resto ben facile da lumeggiare, perché una volta che si prescinda dalla filosofia di Marx diventa necessario ricorrere a un taciuto giusnaturalismo per spiegare la critica del plusvalore — come infatti sembra si possa spiegare il passaggio dal senso ricardiano al marxistico dell'equazione valore-lavoro, se non attraverso una critica della riduzione del lavoro a merce, conseguente all'affermazione del diritto dell'uomo sulla propria attività libera [20]? Di qui l'inesatto giudizio che la distinzione tra il socialismo utopistico e il marxista stia nell'aggiunta in quest'ultimo al presupposto giusnaturalistico di un carattere realistico, variamente poi designato come realismo machiavellico o della politica romantica o della scienza politica [21]. Elementi contraddittori, due anime del

[19] Id., p. 292.

[20] L'espressione più rigorosa di questa interpretazione giusnaturalistica del plusvalore è forse quella di Mondolfo, *op. cit.*, p. 335 sgg.

[21] Per questo punto di vista, a cui si riconduce pure il pensiero di Croce nel noto scritto *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica*, v. il recente saggio di Antoni, *Ciò che è vivo e ciò che è morto*

marxismo, che lo rendono praticamente inefficiente o meglio limitano la sua efficienza a paesi come la Russia, ove l'assenza della tradizione giusnaturalista permette la riduzione dell'aspetto giusnaturalistico a mito (per la proiezione del rispetto alla persona a ideale di una società futura). In realtà questa contraddizione è propria del marxismo revisionista, nel cui orizzonte deve necessariamente sorgere la questione dei fini e dei mezzi, il problema del machiavellismo nella sua insolubile antinomia [22]. Come pure è in rapporto alla mancata soluzione di questo problema che si deve spiegare la minore efficienza pratica del socialismo revisionista rispetto al vecchio ortodossismo alla Kautsky per cui il termine socialismo scientifico finiva col significare « socialismo il cui avvento è garantito dalla scienza », o assorbimento del marxismo nello scientismo evoluzionista. La critica revisionista contro il fatalismo di questa posizione può aver senso su un piano ideologico astratto; ma di fatto lo scientismo permetteva di evitare la posizione del problema dei mezzi: se l'avvento inevitabile del socialismo è dimostrato dalla scienza, se per altro verso la sua instaurazione richiede la maturità ad esso di un popolo, il criterio per giudicare questa maturità non potrà essere empiricamente cercato che nel grado di diffusione della convinzione della sua verità, cioè in pratica nel criterio maggioritario (la posizione di Kautsky nel suo noto opuscolo sulla dittatura del proletariato).

* * *

Se l'origine e la natura del revisionismo sono quali ho descritto —e non credo sia facile il controbattermi— risulta impossibile stabilire una differenza essenziale tra

della dottrina di Marx, nel volume *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, Ricciardi, 1946.

[22] Inutile ricordare la vasta letteratura recente sul problema del fine e dei mezzi (da Berdiaeff, de Rougemont, Huxley sino ai romanzi di Köstler). Letteratura, del resto, di grande importanza per dimostrare l'impossibilità di conciliare la prassi politica comunista

revisionismo e interpretazione metodologica. I momenti strutturali sono gli stessi: la stessa confusione iniziale tra filosofia di Marx ed engelsismo, lo stesso richiamo a una filosofia altra del marxismo per la stessa funzione (che non è di determinare una precisa filosofia del comunismo critico, ma di permettere la sua assunzione nell'orizzonte spirituale dell'interprete) —questa volta il razionalismo neopositivista—. E quanto alla ragione addotta a distinguere le due posizioni è la stessa che promuove la dialettica delle forme politiche uscite dal revisionismo: il dimenticare la sostanza rivoluzionaria del marxismo per portare la questione sul piano ideologico nella convinzione che il superamento storico ne sia la semplice trascrizione automatica; la sottolineatura dell'accordo con i princìpi della civiltà liberale, che ha il torto di dimenticare che il marxismo non polemizza contro questi princìpi in sé, ma contro la loro mistificazione borghese, per cui il sottolineato accordo rischia di capovolgersi nella mistificazione borghese del socialismo — ma che cos'altro il revisionismo di sinistra di Sorel aveva rimproverato al revisionismo di destra alla Bernstein; o, per fermarci all'Italia, che cosa altro il socialismo liberale di Rosselli (formatosi nell'atmosfera del « superamento del marxismo » di De Man) aveva rimproverato al revisionismo teorizzato da Mondolfo [23]?

La distinzione in realtà non è sul piano strutturale ma sul piano storico. Il metodologismo ha dinanzi a sé la riuscita, o l'apparenza della riuscita, della forma socialista che si richiama al materialismo dialettico e l'insuccesso pratico delle forme uscite dal revisionismo. Non si tratta quindi più di opporre al rozzo e non europeo comunismo forme socialistiche conciliate con la cultura, i valori, la libertà e simili, ma di dimostrare l'effettiva conciliabilità

con un'antropologia in largo senso cristiana. Per i travagli del socialismo revisionista intorno al problema della violenza v., p. es., Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, 3ª ed., Bologna, Cappelli, 1923, *passim*.

[23] V. Rosselli, *Socialismo liberale*, Firenze, ediz. U, 1945, p. 60.

del comunismo politico con la cultura [24].

Ma è anche chiaro come sotto un altro rapporto la nuova interpretazione sia in situazione di inferiorità rispetto al revisionismo. Coprendolo col realismo della scienza politica, essa elude quel problema del fine e dei mezzi che, trattato rigorosamente fino in fondo, permette di eliminare la parvenza delle due anime del marxismo e la caratteristica del Marx « tanto acuto sociologo quanto debole antropologo » per cogliere invece l'essenza del marxismo nella prima coerente antropologia non cristiana. Per questo occorre però oltrepassare la svalutazione revisionistica della filosofia di Marx: nella cui prospettiva la considerazione dell'aspetto non cristiano del marxismo non può portare ad altro che a una critica moralistica.

E per altro verso si deve parlare di una sua inferiorità nei riguardi dello stesso materialismo dialettico: per debole che questa posizione possa apparire a una considerazione strettamente filosofica, tuttavia essa manifesta la fondata esigenza che nel marxismo politico non si può entrare senza una precisa filosofia, senza una nuova idea dell'uomo [25].

II

La domanda che dobbiamo ora proporci è se *tutto il marxismo* non si costituisca nel passaggio da un concetto di filosofia come *comprensione* a un concetto di filosofia come *rivoluzione* (o nel superamento del tipo del filosofo

[24] [Cioè il vecchio revisionismo (alla Bernstein, alla Vorländer) metteva da parte i motivi rivoluzionari del marxismo, per poterlo accordare con i valori della società liberale; mentre il nuovo intendeva, e anche oggi intende, allargare il liberalismo per poterlo conciliare con una rivoluzione che vuol giustificare a partire da valori liberali (o cristiani)].

[25] [Col termine materialismo dialettico intendevo allora alludere, con una certa imprecisione terminologica, alla presentazione della filosofia marxista come discorso concettuale chiuso, alla scolastica del periodo staliniano, insomma].

nel tipo del rivoluzionario; nel passaggio dalla filosofia a una non-filosofia che però non è semplice attività pratica distinta dall'attività teoretica, ma sorge e si esplica come superamento della filosofia). Fissata così la posizione di Marx, la sua distinzione da Engels può venire precisata in termini più rigorosi di quelli usati dianzi: quella di Engels, come il successivo materialismo dialettico, è piuttosto una « filosofia della rivoluzione », una giustificazione della rivoluzione attraverso il rovesciamento della dialettica: ossia è ancora un rovesciamento *nella* filosofia (e si veda il modo con cui Engels prospetta il rapporto tra Marx e Feuerbach; in Feuerbach manca la dialettica; ma il rapporto effettivo è più complesso) e non un rovesciamento *della* filosofia. Per intendere questo punto e cioè il motivo strettamente filosofico e non semplicemente morale del suo passaggio alla politica, gioverà schematizzare brevemente, facendo inizialmente astrazione dalla tendenza pratica, i momenti essenziali del suo pensiero filosofico a partire dai termini del suo rapporto con Hegel [26].

1. Il giudizio di Engels secondo cui Marx sarebbe partito dalla contraddizione tra il metodo rivoluzionario e il sistema conservatore di Hegel è sostanzialmente esatto, ma importa precisarlo. Marx si accorda con Hegel nell'assunto fondamentale del suo pensiero, « la riconciliazione con la realtà », nel suo significato teoretico come in quello storico-culturale (superamento del romanticismo), ma si domanda se non sia contraddittorio intendere tale riconciliazione nella forma della « comprensione ». Nel suo significato teoretico l'assunto hegeliano è il risultato della critica di ogni teologizzazione del finito (onde la

[26] La letteratura critica sull'autentica posizione filosofica di Marx è scarsissima. Della massima importanza il libro sopra citato di Della Volpe. E, naturalmente, a parte varie riserve critiche che ora non è il caso di svolgere, il libro di K. Löwith (*Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich-New York, Europa Verlag, 1941) che è stato forse il primo a riportare il pensiero di Marx alla sua problematica filosofica originaria. Pure molto importante, anche se di carattere prevalentemente descrittivo, il libro sopra ricordato di Cornu.

sua critica dell'infinito separato, reso finito nella sua opposizione al finito; critica che è la condizione del passaggio alla riconciliazione con la realtà, dell'assumere l'hegelismo aspetto di filosofia mondana). Ma, ora, quale la ragione dell'aspetto di totalità conclusa della filosofia hegeliana, della « conclusione della filosofia » —o della sua teologizzazione come filosofia— con le sue conseguenze sino al conservatorismo della *Filosofia del Diritto*? Per Marx la conclusione hegeliana della filosofia e della storia è conseguenza del permanere in Hegel della figura dell'idealismo —ossia della riconciliazione cercata nell'*umanizzazione del divino* con la conseguente figura dell'uomo « autocoscienza »— o della conservazione, implicita nel superamento dialettico della religione nella filosofia, del « cristianesimo moderno ». Con lo « Spirito » si introduce necessariamente l'*in te ipsum redi* con le sue conseguenze: l'ascetica della conoscenza, ossia il soggetto finito per « comprendere » deve « elevarsi » a una tale universalità che gli diventi indifferente la sua esistenza o meno nella realtà finita, e in virtù di questa ascesi l'immanenza del razionale nel reale diventa la teologizzazione della realtà storica, si arriva al senso della riconciliazione con la realtà sancito nella celebre prefazione alla *Filosofia del Diritto*. Cioè, il risultato della filosofia di Hegel contraddice il suo punto di partenza; si era raggiunta l'immanenza sulla base della critica della teologizzazione del finito; mercé lo Spirito e il « Dio immanente » l'immanenza diventa teologizzazione di una realtà empirica.

Ma non sembra lecito domandarsi se Marx non abbia confuso la critica dell'idealismo con la critica del panlogismo e se la sua istanza non sia stata conservata in questa posizione di Croce: « conseguenza della struttura sistematica è altresì che l'Hegel, che pure sente così fortemente l'importanza della vita attiva, è condotto a porre nelle sue formule filosofiche un ideale contemplativo o ascetico della vita umana. La sfera dell'attività pratica è inferiore nel suo sistema alla sfera dell'arte, della religione e della filosofia; e lo spirito oggettivo, inferiore allo spirito assoluto... La pra-

tica viene qui a essere concepita al modo che per lo Spinoza o per Fichte lo Stato, come un mezzo; e il fine è la vita contemplativa. Da ciò la ribellione che uomini d'azione hanno provato per la filosofia hegeliana, e che l'abito contemplativo e inerte, che essa promuove in non pochi dei suoi seguaci, sembra giustificare come una riprova di fatto » [27] e superato nella complessiva revisione crociana? o, da altro punto di vista, se la sua critica valga soltanto per la filosofia dello « Spirito in terza persona » e non sia quindi nella sua positività filosofica già stata fatta propria dall'idealismo di Gentile —e qui importa osservare come non sembri affatto che lo studio di Gentile sulla filosofia di Marx sia da considerare come un marginale lavoro giovanile o come il complemento del libro di Croce per quel che riguarda la parte caduca del marxismo; sembra piuttosto, dal fatto che vi si trovano già i temi che Gentile svolgerà ulteriormente, che lo studio di Marx abbia rappresentato per lui uno stimolo decisivo; ma, siccome egli scinde la filosofia della prassi marxista dal materialismo, col risultato di confermarlo a riprendere la revisione di Hegel nel senso iniziato da Spaventa—?

È chiaro come non si possa intraprendere qui un esame adeguato di questo problema. Soltanto, c'è da avvertire come non sia lecito dare come soluzione quella che è soltanto la posizione dei suoi termini: e non si possa congedare così presto la considerazione del marxismo come filosofia, intendendolo come una posizione ottocentesca sorta nelle dispute che dovevano prodursi nella scuola di Hegel in relazione alla mancanza di una critica interna della sua filosofia.

E infatti la considerazione della possibile attualità della critica marxista sorge da ciò che l'eliminazione nelle filosofie neo-hegeliane della figura panlogistica non sembra aver soppresso il pericolo della teologizzazione di una determinata realtà storica. Il concetto crociano, in cui si com-

[27] Nel saggio *Il concetto del divenire e l'hegelismo* (1912), in *Saggio sullo Hegel*, 3ª ed., 1927, p. 154.

pendia la sua critica della conclusione hegeliana, la « non definitività della filosofia » non sembra, oltre alle difficoltà logiche che solleva, rovesciarsi nella consacrazione della civiltà liberale, nella « religione della libertà »[28]? E quanto a Gentile non sembra lecito domandarsi se non vi sia un rapporto tra la sua replica del marxismo entro l'idealismo e la replica pratica del marxismo entro la società borghese, unica possibile definizione rigorosa del fascismo? O ancora, in termini più filosofici, non ci si può domandare se tra le radici dell'aspetto attivistico, in senso deteriore, dell'attualismo, non ci sia la rescissione della filosofia della prassi dal materialismo?

2. La riconciliazione con la realtà cercata nella comprensione importa che io per elevarmi all'universale dimentichi me stesso. Ma allora la verità che si ottiene è una verità che viene dopo un *si deve*: che perciò non è l'espressione della realtà, ma una sua immagine secondaria. Realtà e pensiero cadono in due totalità opposte, l'esistenza reale non è l'esistenza pensata. L'idealismo col farsi assoluto conclude nella « mistificazione » della realtà, nella rottura di pensiero e di esistenza; nella riduzione necessaria del filosofo al « professore » nel significato che questo tipo, affatto irriducibile a quelli del sofista o dello scolastico o del pedante, ebbe nella polemica della dissoluzione dell'hegelismo[29] —professore è « colui che pensa in

[28] Naturalmente non è qui possibile esaminare a fondo se il pensiero crociano possa sottrarsi o no a questa critica (che è sostanzialmente quella già enunciata da Gramsci) [alcuni passi di Gramsci erano stati allora pubblicati sulla rivista « Rinascita », e a me parve di poter identificare la mia critica con la sua, cosa che mi fu, almeno in gran parte, confermata dal *Materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, uscito nel 1948]. Quel che soltanto importa ora osservare è come la recente attualità marxista sia strettamente collegata con l'apparenza della possibilità di una ripresa a proposito di Croce della critica rivolta da Marx a Hegel.

[29] La confusione frequente è motivata dal fatto che la critica del tipo del « professore » diventò nota soprattutto nella forma che assunse in Schopenhauer; nel cui pensiero i temi della filosofia della dissoluzione dell'hegelismo si ritrovano, ma come sfocati e deformati in un richiamo al passato.

categorie altre dalle categorie in cui vive »; qui è da cercare l'origine della tesi dell'ideologia come sovrastruttura. — Si può facilmente mostrare il carattere esistenzialista della critica marxista di Hegel [30]. Ma mentre i filosofi dell'esistenza si fermano alla dissociazione di ragione e di esistenza e oppongono alla comunità il singolo, il privato, l'unico, il pensatore isolato, per Marx la constatazione del fallimento di Hegel è il punto di partenza per un nuovo tentativo di riconciliazione con la realtà.

Mi sembra questo il punto a partire dal quale si può discutere il rapporto tra Marx e l'esistenzialismo. Problema oggi assai discusso e variamente risolto, osservando alcuni come la posizione di Marx non si possa intendere né dal punto di vista dell'idealismo, né da quello del naturalismo, nella tendenza di presentarlo come la migliore forma ottocentesca dell'esistenzialismo di sinistra, ecc.; e opponendo altri che dal punto di vista marxista l'esistenzialismo deve essere giudicato come borghesismo giunto alla confessione della sua essenza, come confessione dell'individuo rescisso dalla comunità. Questa divergenza di punti di vista si intende perché effettivamente il rapporto Marx-esistenzialismo è insieme rapporto di assoluta vicinanza e di radicale opposizione. Dal punto di vista marxista l'esistenzialismo non è che il necessario processo di esplicazione del fallimento della riconciliazione con la realtà hegeliana: che deve portare alla dichiarazione dell'irrealtà del razionale e proseguire il processo di teologizzazione dell'empirico sino alla teologizzazione dell'esperienza del singolo. È insomma la fedeltà all'assunto hegeliano ciò che oppone marxismo ed esistenzialismo: si potrebbe dire che il marxismo è ciò che l'hegelismo deve diventare per mettersi in grado di superare la critica esistenzialista. D'altra parte è anche vero che la tendenza a riassorbire la filosofia di Marx nell'esistenzialismo sorge necessariamente se non si intende il suo passaggio dalla filosofia alla non-filosofia,

[30] Il testo essenziale per la prova di questo è forse *La critica della filosofia dello Stato* di Hegel.

il superamento della filosofia; o, ed è lo stesso, la critica marxista dell'uomo eterno, o anche se si intenda questa critica come un'interpretazione dell'uomo anziché come critica della possibilità della filosofia come interpretazione. Perché in questo caso lo schema a cui si può ricondurre ogni possibile interpretazione esistenzialista di Marx si presenta come il meno inadeguato ad esprimere il suo pensiero: Marx critica la riconciliazione tra il mondo e l'uomo nel pensiero per sostituirvi la riconciliazione nel lavoro —d'altra parte il suo uomo non è l'uomo-oggetto del naturalismo— dunque quel che Marx vuol dire con la sua critica dell'idealismo è che non si deve sostituire la coscienza all'uomo perché la coscienza è sempre coscienza di un uomo esistente (o che occorre partire dal *Dasein*, dall'essere-nel-mondo, ecc.).

3. Il tentativo marxista di riaffermare l'unità del razionale e del reale non può quindi prendere altra via che quella della radicale *ateologizzazione della ragione*. Di conseguenza: non più l'uomo misurato dalla ragione, dalla presenza dell'universale, del valore, dell'idea di Dio, ecc. con le categorie gnoseologiche ed etiche dipendenti (interiorità, e la sua traduzione pratica nella categoria del « privato »), ma *l'uomo misura della ragione*. E in rapporto alla critica dell'interiorità, anche la caduta dell'antecedenza dell'essenza uomo all'uomo esistente [31]. Qui tutta la differenza tra la posizione di Marx e quella di Feuerbach. Differenza che si può forse adeguatamente esprimere in questa formula complessiva: il rovesciamento dell'hegelismo in Feuerbach resta un rovesciamento nella filosofia per il fatto che Feuerbach conserva l'essenza uomo e non arriva all'« uomo sociale »; per Marx il rovesciamento di Hegel non può essere completo se non si va oltre la filosofia, nel senso che vedremo. Perciò non è possibile presentare il pensiero di Marx come uno svolgimento di ciò

[31] [I termini che usavo allora non sono del tutto corretti. Quel che intendevo dire è che per il marxismo non si può parlare di *natura* umana, dato il processo di autocreazione e di autotrasformazione dell'uomo].

che in Feuerbach era implicito. Le *Glosse* non rappresentano uno sviluppo, ma un successivo raffronto tra due posizioni autonome, se anche, da un punto di vista strettamente storico, la lettura di Feuerbach abbia rappresentato per Marx una suggestione decisiva. E da ciò pure tutte le altre differenze tra i due pensatori: il senso anzitutto differente del loro ateismo, che per Marx significa scomparsa del problema di Dio (onde si potrebbe anche dire che, rigorosamente parlando, scompare per lui la stessa figura dell'ateismo), mentre per Feuerbach si tratta di trasferire nell'umanità l'oggetto dell'amore religioso.

Se l'uomo pensa non in quanto partecipa a una ragione, o comunque a un'essenza universale, ma in quanto uomo di una determinata situazione storica, sorge la figura dell'« uomo sociale » nel senso specificamente marxista di questo termine. E con la caduta dell'idea di partecipazione il pensiero perde ogni carattere rivelativo per diventare attività trasformatrice del reale: « nella prassi soltanto l'uomo può provare la verità, cioè la realtà e potenza, l'oggettività del proprio pensiero » (2ª glossa a Feuerbach). E si vede pure come la tesi del rovesciamento della prassi significhi il radicale capovolgimento dell'ideologia platonico-agostiniana: non reagisco al mondo per l'idea presente in me, ma le mie idee sono l'articolarsi del mio senso di reazione al mondo.

Da ciò: *a*) il senso specificamente marxista dell'uomo-lavoro; *b*) il sorgere del comunismo dalla critica della categoria del privato, anzitutto nel suo senso metafisico; *c*) il sorgere dalla critica di questa stessa categoria dello anticristianesimo marxista. Si vede quindi come anticristianesimo e comunismo per Marx facciano uno. Come non si possa quindi dire che Marx è comunista e *anche* anticristiano; e come invece, per l'origine filosofica del suo comunismo, sia più giusto dire che Marx è comunista *perché* anticristiano [32].

[32] V. su tutti questi punti il libro cit. di Della Volpe (e, per riguardo dell'opposizione di Marx a Rousseau, già i suoi precedenti

Si intende quindi l'origine della critica dell'alienazione umana, e come in essa non sia implicito alcun richiamo giusnaturalistico; e si vede anche come procedendo per questa via si potrebbe facilmente risolvere quel problema della forma scientifica del *Capitale* che affannò tanto i commentatori revisionisti. Il regime della proprietà privata è la conseguenza sociale della distinzione e priorità di cultura e interiorità a lavoro [33]. Quindi se marxisticamente l'uomo non soltanto lavora ma *è* lavoro, si intende come il regime della proprietà privata debba essere considerato regime di asservimento.

4. Se il pensiero è pensiero dell'uomo sociale, l'uomo pensa in quanto è in rapporto con altri esseri, in quanto *corpo*. Se poi il pensiero è *praxis*, cioè attività sensitiva umana, è pensiero espressivo e non rivelativo, e non è nulla oltre la sua manifestazione sensibile; dunque materialismo integrale che coincide con « umanismo reale », perché non si tratta in nessun modo di fare del pensiero l'epifenomeno della natura.

Il materialismo volgare non è che la traduzione decaduta di questo materialismo sul piano della comprensione. Questo il senso della prima glossa: « il difetto capitale di tutto il materialismo passato è che il termine del pensiero, la realtà, il sensibile, è stato concepito sotto la forma di oggetto o di intuizione; e non già come attività sensitiva umana, come *praxis*, non soggettivamente. Quindi è avvenuto che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, ma solo in astratto, perché naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale e sensitiva come tale ». Dal che si vede quanto sia errata l'interpretazione per cui l'opposizione di materialismo e di idealismo nelle *Glosse* si ridurrebbe all'opposizione di filosofia dell'azione e razionalismo astratto: il

lavori: *Discorso sull'ineguaglianza*, Roma, Ciuni, 1943 e *La teoria marxista dell'emancipazione umana*, Messina, Ferrara, 1945).

[33] Il rapporto tra la concezione dell'uomo come lavoro e la critica della proprietà privata è particolarmente visibile nel secondo e nel terzo dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844.

vero pensiero di Marx è invece che il materialismo per essere coerente deve rinunciare a presentarsi come una filosofia della comprensione e intendere il pensiero non già come rivelazione, ma come attività trasformatrice della realtà; e che reciprocamente soltanto il materialismo riesce a una filosofia che sia azione, non potendo l'idealismo trattare dell'azione che in astratto (concludendo, insomma, a un'azione pensata che non è un'azione reale).

E, accennando a un problema che meriterebbe ampio svolgimento: si vede pure quanto sia inesatto parlare di una primitività o rozzezza o ingenuità del realismo marxista o accusare Marx di non aver capito che la materia è l'idea della materia e simili. Il realismo marxista non sorge affatto da un « non aver fatto i conti con la gnoseologia » o dal « non aver capito la lezione di Berkeley », ecc.; sorge invece come conseguenza di quell'ateologizzazione del razionale di cui già si è almeno accennata, anche se la natura di questo lavoro non ha permesso di andare molto a fondo, la motivazione filosofica; e implica la posizione della questione se il dubbio idealista non contenga già una metafisica implicita, se, insomma, condizione della possibilità del dubbio non sia la già previamente ammessa idea di una coscienza assoluta. Il realismo marxista, cioè, non si presenta come la posizione naturalistica ingenua precedente la critica gnoseologica, ma come un superamento dello gnoseologismo.

Questa descrizione schematica del processo di pensiero di Marx ci mette ora in grado di intendere quel punto centrale su cui vogliamo particolarmente portare l'attenzione: il superamento marxista della filosofia che deve essere insieme la sua realizzazione. La filosofia non si esprimerà più nella forma di libro o di sistema (comprensione, autocoscienza, ecc. di una totalità realizzata) ma nella *realizzazione di una totalità* [34]. Nella costruzione di una so-

[34] In corrispondenza di ciò la verità del marxismo non potrà esser verificata che dal risultato *storico*. Da questo punto si può passare a una valutazione rigorosa della critica consueta di messianismo. Che, in rapporto alla problematica prospettata dianzi, assume questa

cietà senza classi in cui l'universalità del pensiero sarà il risultato della soppressione delle classi. Al totalismo del sistematico si sostituisce il totalismo del rivoluzionario.

Di qui, importantissima conseguenza: domandiamoci che significato assuma « critica filosofica » nel rovesciamento marxista dell'uomo platonico-cristiano. Evidentemente non potrà voler dire « invitare a rientrare in se stessi », ai dubbi metodici, all'*epoché*, ecc. Neppure, alla maniera della filosofia accademica, « superare dialetticamente » (intendendo per dialettica « movimento del pensiero retto dal principio di contraddizione »). Perché, quale la critica marxista di questa filosofia (dei problemi eterni, dei sacerdoti dell'eterno, ecc.)? In certe condizioni storiche si formano delle idee e queste idee si esprimono in parole; su queste parole, astratte dal processo storico in rapporto a cui hanno senso, lavora la filosofia accademica cercando di giungere a una visione della realtà « libera da ogni contraddizione »; e mettendo capo a una « religione filosofica » che non può muoversi se non in un'atmosfera accademica (impotenza glorificata nell'« isolamento del filosofo rispetto al volgo »), contro cui già Feuerbach aveva rivalutato la positività della religione popolare. Neppure vorrà dire mostrare l'insufficienza di una filosofia a pensare i problemi particolari dell'esperienza storica: perché così si resta ancora sul piano di una filo-

forma precisa: il marxismo non avrebbe che trasportato al futuro la conclusione della storia e la teologizzazione dell'empirico. Ma, da quanto si è detto, risulta come il messianismo non appartenga affatto al marxismo autentico (la sua verità non potendo esser altro che una *verità storica*; in questo senso deve venir intesa la nota frase di Marx che l'uomo non può proporsi che i problemi che può effettivamente risolvere); risulta però anche come questa figura sorga necessariamente quando il marxismo venga inteso come concezione del mondo. Con la conseguente contraddizione di storicismo e di materialismo che è il fondo della critica di Croce; e forse la ragione essenziale per cui egli ha creduto che le istanze dell'effettivo marxismo —un'analisi approfondita mostrerebbe come esse siano sempre state presenti al suo pensiero e forse abbiano anzi costituito la linea direttiva della sua ricerca— potessero esser soddisfatte soltanto in uno storicismo idealistico.

sofia della comprensione, di uno storicismo giustificante. Critica filosofica vorrà dire per il marxismo mostrare che quello che dalle varie filosofie viene presentato come uomo eterno è invece sempre l'uomo di una determinata forma di società. E come si potrà mostrarlo? Se le idee sono sempre idee di un uomo in una determinata situazione storica, criticare vorrà dire mutare la situazione storica (si consideri il rovesciamento marxista della posizione di Feuerbach in rapporto alla religione). La critica filosofica coincide perciò con la rivoluzione. È questo il senso del nesso marxista di teoria e pratica.

Si può quindi dire, in senso rigoroso, che il marxismo è l'*assunzione della politica a linguaggio della filosofia.* O che nella prospettiva di pensiero di Marx il partito è l'equivalente filosofico del sistema. Da ciò un rapporto affatto nuovo di filosofia e di prassi politica. La politica non interviene dopo la filosofia nel senso che si proponga il problema dell'incarnazione pratica di un modello dedotto a sua volta da una concezione del mondo. E neanche la fondazione filosofica è il prodotto di una riflessione concomitante o ulteriore (nel senso che la volizione di una determinata politica e la ricerca filosofica del suo fondamento facciano due) e soggettiva che impegna soltanto il filosofo che la pronuncia (al modo, insomma, che per Croce la religione della libertà è la fondazione filosofica del liberalismo). Invece la prassi politica è l'articolazione dello stesso marxismo come « non-filosofia ». Per cui la domanda se si possa essere comunisti —si intende, del comunismo leninista; e in Lenin si ha da vedere il primo che abbia realmente capito Marx; e non penso tanto a *Materialismo ed empiriocriticismo*, quanto al Lenin scrittore politico e organizzatore di partito— e pensare filosoficamente in modo diverso da Marx è a rigore privo di senso: perché la filosofia di Marx è la stessa realtà politica del comunismo e non è possibile pensare coerentemente gli elementi della prassi politica del comunismo nel loro rapporto sistematico senza riferimento all'idea marxista dell'uomo (non è possibile dimostrarlo ora, ma la dimostrazione non sarebbe difficile).

Di qui quel carattere assolutamente nuovo, e unico nella storia, della politica di Lenin, politica che è insieme filosofia, il primo esempio di una politica *non intuitiva.* Carattere su cui spesso è stata richiamata l'attenzione, anche se generalmente non se ne è inteso appieno il significato (nulla dimostra quanto sia sinora poco familiare la tesi che ho esposto più della difficoltà della cultura occidentale a far proprio il giudizio russo su Lenin come grande politico perché, in senso marxista, grande filosofo; e il frequente ripetersi della caratteristica di un Lenin in cui l'interesse pratico avrebbe di gran lunga superato l'interesse teorico e simili).

A questo giudizio sul rapporto tra filosofia di Marx e prassi politica comunista sembra potersi fare una facile obbiezione. Lo svolgimento attuale della politica comunista non sembra svolgersi piuttosto sulla linea indicata dalla interpretazione metodologica? Al « nuovo partito » non è permessa l'adesione anche di elementi non marxisti? Ma una simile obbiezione non tiene conto del rovesciamento della nozione di ortodossia implicita nel generale rovesciamento marxista. È chiaro come, secondo il pensiero di Marx, non si possa diventare marxisti semplicemente con « l'intelletto separato », cioè attraverso la persuasione della verità oggettiva del marxismo: appunto con ciò si cesserebbe di essere marxisti perché si muterebbe la filosofia di Marx in una visione del mondo. Troppo evidentemente dal punto di vista marxistico il processo è dalla prassi alla teoria e non viceversa. La critica dell'idea procede dalla sua contraddizione con l'esistenza vissuta.

III

Abbiamo detto come la non-filosofia di Marx non soltanto sorga, ma si esplichi come superamento della filosofia. Ci resta da provarlo col dimostrare come dall'inizio della rivoluzione marx-leninista a oggi il mutamento in occidente di prospettive filosofiche sia stato indirettamente con-

dizionato da essa. Ciò può sembrare paradossale perché in questo trentennio non ci fu filosofo citato e discusso in occidente meno di Marx. Non tanto paradossale, forse, se si pensa al frequentissimo giudizio per cui non si potrebbe spiegare il sorgere della filosofia dell'esistenza senza riferimento all'uomo della crisi.

Accenniamo brevemente al modo affatto singolare e nuovo in cui deve prospettarsi nel marx-leninismo, sempre in relazione alla critica della categoria fondamentale del platonismo e del cristianesimo, l'idea di partecipazione, il rapporto di etica e di politica. Nel pensiero platonico-cristiano l'uomo è in rapporto necessario con Dio, contingente con la società (è il rapporto necessario con Dio che fonda la sua trascendenza alla società, la contingenza del suo rapporto con essa). Per l'ateismo marxista il rapporto con la società diventa necessario e costitutivo. Quindi alla subordinazione cristiana di politica a etica deve sostituirsi nel marxismo l'assorbimento dell'etica nella politica: ma si tratta di un assorbimento che ha una sua natura speciale, perché non significa una semplice riduzione dell'etica alla politica e neanche all'opposto una moralizzazione della politica, intesa nel senso tradizionale; ma di un'inclusione dell'etica nella politica, che è condizione perché questa sviluppi sino alla conseguenza estrema il suo carattere realistico.

Domandiamoci infatti in che senso nel marxismo si possa parlare di etica: evidentemente, non già come riconoscimento della presenza nell'altrui persona dell'« immagine di Dio » (o, nelle traduzioni razionalistiche o naturalistiche, della « Ragione » o della « comune natura umana »), riconoscimento, insomma, della comunità *ideale* di cui io e l'altro siamo membri, onde il dovere di limitare la mia libertà per far parte alla libertà dell'altro (e la formula politica della coesistenza delle libertà). In quello della necessità per l'affermazione della mia libertà (per la mia *liberazione*: è evidente come il marxismo implichi la sostituzione dell'idea di liberazione a quella di libertà) della libertà di tutti (« il libero sviluppo di cia-

scuno condizione del libero sviluppo di tutti »). E neppure, naturalmente, questo compito mi si presenta non come un *Sollen*, ma come un *Müssen*[35]: non è, cioè, che la liberazione degli altri mi si presenti come un dovere morale; è un momento della mia liberazione, se la mia natura è sociale, se insomma il rapporto con la società è costitutivo della mia natura; la volizione dell'universale si trova in certo modo a essere riassorbita nella volizione dell'individuale (è da questo punto di vista che deve essere valutata la critica marxista del « vero socialismo » etico dei feuerbachiani Hess e Grün; e la tesi per cui la rivoluzione non può sorgere per un richiamo all'etica o alla vera natura dell'uomo, ma soltanto in conseguenza della situazione sociale in cui i soggetti si trovano presi). E vediamo come sia proprio questa inclusione dell'etica nella politica a permettere anche il passaggio della politica al massimo suo realismo — o, se così si vuol dire, ma la formula, si vedrà dopo, sarebbe imprecisa ed equivoca, il passaggio del machiavellismo alla sua estrema coerenza. Si deve perciò osservare come questa inclusione non possa avere il significato della sostituzione del metodo della persuasione al metodo della violenza. La categoria della persuasione è strettamente legata all'antropologia platonico-cristiana;

[35] Di qui si può vedere quanto non soltanto arbitrario, ma addirittura stravolgente il significato del marxismo sia quel rapporto tra Marx e l'etica kantiana su cui i revisionisti hanno tanto insistito. *Laddove invece l'etica kantiana è proprio la forma dell'etica tradizionale in opposizione alla quale si è costituito il marxismo.* Si consideri per ciò come la *Critica della filosofia dello Stato* di Hegel non rappresenti sostanzialmente che l'estensione alla posizione di Hegel della critica che questi aveva mosso all'etica kantiana, riguardo all'arbitrarietà dell'universalizzazione e alla conseguente possibilità di mistificazione morale di ogni contenuto immorale (v. *Filosofia del diritto*, § 135). Come sempre, anche qui ciò che Marx rimprovera a Hegel è l'infedeltà al suo assunto iniziale. Una trattazione rigorosa e completa del pensiero morale di Marx sinora manca; v. però le davvero importantissime pp. 203-208 della *Libertà comunista* di Della Volpe. [Mi riferivo qui in particolare alle interpretazioni etiche dei neokantiani Cohen, Natorp e Vorländer; e, oggi, a quella di M. Rubel, *K. Marx*, Paris, Rivière, 1957].

alla tesi della presenza in ogni uomo dell'idea di Dio come fondamento della sua trascendenza alla storia, della sua libertà; onde il cangiamento della società si prospetterà come conseguenza del cangiamento dell'uomo (della sua conversione, del risveglio in lui dell'idea di Dio); il movimento deve andare dall'uomo alla società. Ma nella posizione marxista non esiste un uomo essenziale prima dell'uomo esistente: dunque il cangiamento dell'uomo sarà conseguenza del cangiamento della società. Oggetto di amore non sarà più l'uomo « figlio di Dio » in quanto per essenza è tale; ma l'uomo futuro. L'universalità umana non è un eterno a cui si debba commisurare il presente; è un *futuro* rispetto a cui bisogna « far servire il presente ». Onde molto giustamente si è detto che l'opposizione massima del marxismo è contro il giusnaturalismo, che esso incontra resistenza proprio nella misura in cui è viva la tradizione giusnaturalista e che la sua rivoluzione ha potuto cominciare dalla Russia per la mancanza ivi di questa tradizione.

Di qui si vede anche l'equivoco della notissima caratteristica di Marx « Machiavelli del proletariato »; il machiavellismo *separa* morale da politica, proprio perché in esso permane l'antropologia cristiana; viceversa Marx *riconcilia* morale e politica proprio per la sua negazione di questa antropologia (si pensi alla celebre frase di Lenin: moralità è ciò che serve alla rivoluzione proletaria). Molto giustamente si è notato come il vero Machiavelli non sia Machiavelli, ma l'Antimachiavelli Federico di Prussia [36]. Ossia, il machiavellismo più che politica è denuncia di una falsa coscienza; della scissione nell'età moderna di religione e di politica, per cui la religione entra nel campo dei rapporti politici, non come principio determinante, ma come forza in un giuoco di forze, come strumento. E invece Lenin non è l'antimarx, ma il vero marxista; ossia la rivoluzione marxista ha segnato la fine del machiavellismo. Machia-

[36] Cfr. U. Spirito, *Machiavelli e Guicciardini*, Roma, Leonardo, 2ª ed., 1945.

velli non serve più per spiegare la politica dal '17 a oggi, proprio perché in Machiavelli c'è la politica e non l'etica della durezza e tra le due posizioni non c'è continuità, ma salto. Ma si dice: il comunismo è machiavellico per il concetto di tattica, la tattica supponendo alcuni princìpi e alcune intenzioni note a pochissimi e mascherate ai molti. Anche qui si cade nell'errore di giudicare una posizione del marxismo per rapporto a un'antropologia che non è la sua. Vista invece in rapporto all'antropologia da cui dipende, la tattica non è altro che il processo di conversione al marxismo che non può cominciare dalla teoria, ma dalla prassi. Siamo sempre nel giro del solito rovesciamento: non si tratta di appellarsi all'interiorità dell'uomo per rinnovare la sua esistenza, ma di rinnovare la sua esistenza per rinnovare le sue idee. Da ciò i momenti della tattica: la conversione del nuovo comunista comincia dall'intendere come i suoi princìpi ideali (difesa della persona, della morale, della libertà) non facciano che mistificare una realtà sociale che a essi non corrisponde; viene di conseguenza portato al tipo di prassi che sembra presentarsi come l'unico atto a distruggere tale realtà mistificata; toccherà poi a lui scorgere la contraddizione tra questa prassi e i suoi antichi princìpi, cioè fra la sua esistenza e il suo pensiero.

Rispetto alla nuova antropologia e alle posizioni pratiche in cui essa si esprimeva l'atteggiamento della cultura occidentale non poteva essere che di condanna [37]. Ma quale forma pratica di resistenza poteva organizzarsi nell'assenza di un effettivo superamento, perché non era stata affrontata la problematica da cui l'antropologia marxista

[37] Significativo il giudizio di Croce sul *Von Hegel bis Nietzsche* di Löwith: « che è quanto di meglio si possegga sull'argomento, se anche non sia rischiarato dalla persuasione che la storia che vi si narra, è storia di una decadenza filosofica, o, in ogni caso, di una non-filosofia » (*Discorsi di varia filosofia*, vol. I, p. 113, n. 1). Se si considera che la storia, dalla prima guerra mondiale, è il venire a realtà di questa « decadenza », poteva meglio Croce, in questi brevi termini, dichiarare la sua appartenenza al « mondo di ieri »?

sorgeva? Evidentemente questa resistenza non poteva realizzarsi che nella forma di *anti*: ossia in una forma determinata nei suoi caratteri essenziali dal suo avversario. Se ora consideriamo i caratteri apriorici di questa resistenza deducendoli dalla nozione di antimarxismo senza superamento e li confrontiamo con quelli che storicamente ha presentato non possiamo che concludere alla loro completa corrispondenza [38].

Consideriamo infatti: antimarxismo senza superamento vuol dire anzitutto marxismo privato del suo carattere ideale e messo a servizio della causa opposta al marxismo (la difesa della civiltà, dei valori ecc.), rispetto a cui esso è contraddittorio. E per la forma delrove sciamento: privata del rapporto all'antropologia marxista, la filosofia della prassi deve rovesciarsi nell'attivismo. Di conseguenza, al posto della prassi dell'idea, l'idea ridotta a strumento di azione; al posto dell'accettazione morale della durezza, la violenza elevata a valore in sé; al posto dell'inclusione della religione nella politica, l'elevazione della politica a religione; al posto dell'accettazione della lotta di classe per la soppressione delle distinzioni, l'assolutizzazione delle distinzioni; al posto della nuova civiltà la disgregazione dell'antica, essendo spezzato quell'ordinamento dei valori che la costituisce (i valori strumenti per l'affermazione di una

[38] [Il mio pensiero su questo punto è oggi un po' variato. Anzitutto non prevedevo affatto, allora, la resistenza al marxismo di una società del benessere, totalmente irreducibile a modelli nazisti o fascisti. Inoltre, mi sono andato sempre più persuadendo della distinzione di nazismo e di fascismo. Realmente anticomunista, nel senso di ravvisare nel comunismo l'avversario primo, è il nazismo. Il fascismo invece, mi appare soprattutto come un *concorrente irrazionalista* al comunismo (ma su questo occorrebbe un lungo discorso che qui è chiaramente impossibile). Quanto ai caratteri con cui descrivevo l'antimarxismo senza superamento erano desunti in gran parte dalla considerazione del fascismo e dall'esperienza antifascista (penso infatti che non si potrebbe applicare al nazismo quel carattere solipsistico che invece, e il punto esigerebbe naturalmente ulteriori specificazioni, è riferibile al fascismo). Poste queste precisazioni, mantengo completamente quel che ho detto sul carattere del fascismo e sulla reazione morale che esso provocava].

« razza », di una « vitalità »). La « difesa della civiltà » si rovescia nella sua sconsacrazione.

Non può essere certo qui il luogo per una compiuta analisi della struttura fenomenologica dell'attivismo (uso questo termine *faute de mieux*, ben conoscendo gli equivoci a cui può prestarsi): limitiamoci a considerare alcuni suoi aspetti che possono chiarire il senso della situazione spirituale del tempo fra le due guerre, anche in rapporto alla filosofia. Partiamo pure dal suo aspetto più semplice: l'inversione per cui l'azione, nel suo più semplice significato di trasformazione della realtà viene assunta come valore in sé, con la conseguente retrocessione degli altri soggetti a strumenti o ad ostacoli. Per essere l'attivismo un atteggiamento totale, una tale retrocessione non può limitarsi a un puro significato morale; si tratta di una totale spersonalizzazione del reale; la realtà viene ridotta a *oggetto*, assume aspetto di realtà nella mia azione, come ostacolo che proietto davanti a me per superarlo. L'attivismo implica perciò una forma di solipsismo vissuto; il giudizio dell'attivista è questo: « è la mia azione che dà realtà al mondo ». Correlativamente le idee vengono ridotte a *modi di presentarsi*: per poter meglio *disporre* di sé e degli altri (da ciò l'insincerità *essenziale* nel senso di *mancanza di intimo*, propria dell'attivista: donde la *retorica* e la sua radicale incapacità di consapevolezza; da cui poi il caratteristico aspetto di « barbarie » dei fenomeni attivistici, ma è una barbarie che non ha niente che fare con la primitività). Per tale negazione del significato dell'intelligenza il soggetto delle esperienze attivistiche si riduce a volontà; e l'agire gli si presenta come un imperativo (soltanto nella azione io affermo la mia esistenza come soggetto; il non agire coincide perciò con la degradazione morale). Da ciò la prima fondamentale contraddizione dell'attivismo: l'azione a cui dà luogo sarà necessariamente immorale, per il disconoscimento della realtà degli altri, e al tempo stesso dovrà necessariamente esser mistificata come morale —ma non è questa proprio la contraddizione secondo Marx dello spirito borghese?—. E, seconda fondamentale

contraddizione: già si è vista l'essenziale antisocialità dell'attitudine attivistica; ma per altro verso si deve pur dire che è segnata da un'essenziale politicità nel senso rigoroso che *non può attuarsi che sul piano politico*; ed è la contraddizione di questi suoi due fondamentali aspetti a far sì che essa non possa esplicarsi che come distruttiva di una comunità. Infatti: per l'assenza di un valore che la specifichi la volontà attivistica non può assumere che la direzione *contro*; ma per altro verso l'oggetto di questo *contro* resta indeterminato; non è questo o quell'ente, ma la totalità indeterminata del reale. Per determinarsi come azione l'attitudine attivistica deve prendere a oggetto della sua direzione l'ordine più complessivo, l'ordine dei rapporti umani, la *civiltà* (se i movimenti attivistici hanno potuto presentarsi inizialmente come « difesa dell'ordine » è in rapporto a un ulteriore momento della loro possibilità di determinarsi concretamente come azione; è perché la loro prima necessità è di distinguere il loro rivoluzionarismo da quello diretto alla creazione di una nuova civiltà, e per distruggerlo si servono dell'ordine dato come di strumento —onde il carattere derivato del loro aspetto reazionario— ma per questa intrinseca direzione contro « ogni » civiltà basti osservare come la loro azione si sia dispiegata in senso disgregatore delle civiltà che difendevano). Ma d'altra parte si è già visto come quest'azione, politica nel senso più crudo del realismo politico, debba prospettarsi all'attività come *il* valore assoluto. Per conseguenza, l'attivismo deve dar luogo a un'*elevazione della politica a religione*, che è un fenomeno radicalmente nuovo nella storia. Che non si possa in alcun modo considerarlo come uno sviluppo del machiavellismo è chiaro, se il machiavellismo è semplicemente la constatazione dell'autonomia della forma politica. L'unico riscontro possibile è, come già si è detto, col marxismo: soltanto che all'inclusione della morale nella politica viene sostituita l'affermazione del primato della politica contro il pensiero teoretico, la morale, la religione. Quindi la curiosa forma teocratica rovesciata a cui l'attivismo dà luogo, specificata non

dall'esigenza della difesa della verità assoluta, ma, si potrebbe dire, della mancanza di verità.

Di qui possiamo pure intendere il carattere singolare e nuovo della persecuzione dello spirito nel clima totalitario-attivistico. Non assimilabile ai tipi classici, contro Socrate o contro Bruno, p. es. I giudici di Socrate dichiarano semplicemente che il suo insegnamento non conviene alla *polis* [39]: la sua condanna è la conseguenza del dualismo di vita spirituale e di politica proprio del mondo antico, dell'inverso, quindi, del monismo del nostro. La condanna del Bruno è un giudizio sulla falsità della sua filosofia che il politico non pronunzia in quanto tale, ma in quanto subordinato all'autorità religiosa.

Lo stato totalitario sorto dall'attivismo non difende una metafisica. Ha invece, per così dire, una sua teoria della conoscenza: per cui, in relazione al carattere sopra considerato dell'attivismo, ogni filosofia è un modo con cui un soggetto si rappresenta a sé, si compiace di sé, una forma di narcisismo spirituale, di autocreazione e autocontemplazione della bellezza dell'anima. La sua costrizione sul filosofo non si esercita quindi nel senso di comandargli di professare una particolare teoria della verità, ma di indurlo a pronunciare implicitamente il giudizio: *io, come uomo della comunità, per il solo fatto di accettare di appartenervi, in relazione alla teoria della conoscenza che le è essenziale, dò un altro senso alla filosofia che affermo come filosofo individuo*; ossia la mia esistenza come uomo sociale non è in alcun modo determinata o giustificata della mia privata filosofia; per cui dal punto di vista del mio esistere sociale, la mia filosofia sembra ridursi al modo di mistificare me stesso, la mia situazione esistenziale. Di conseguenza anche la reazione del filosofo deve prospettarsi in maniera differente dai tipi classici: il filosofo del passato poteva cercare la salvezza della sua interiorità nella dottrina della doppia

[39] Scrive Gaetano De Sanctis: la morale di Socrate « era nella sua natura e nel suo fondamento estranea affatto alla Polis e la trascendeva, spezzava la indiscriminata unità primordiale della vita civica... » (*Storia dei Greci*, vol. II, p. 496).

verità o più tardi nella rivendicazione della libertà filosofica; si limitava cioè a chiedere allo stato il diritto di vivere per la verità. Ma questa soluzione non poteva più bastare nei riguardi della persecuzione totalitario-attivistica. Il tipo del filosofo solitario, che si strania dalla comunità e pensa la vita spirituale come liberazione dal mondo, diventa inadeguato. Per sottrarsi alla mistificazione occorre cercare il rovesciamento pratico. Si incontra il problema marxista della politicità della filosofia.

Vediamo ora brevemente —limitandoci a fissare i criteri direttivi di una ricerca che esigerebbe naturalmente un ben altrimenti ampio svolgimento— come il cangiamento della problematica filosofica del secondo quarto del nostro secolo sia strettamente collegato a questo cangiamento di situazione storica e possa venir spiegato solo per questa relazione. Consideriamo perciò la forma precisa della critica esistenzialistica all'idealismo: l'accento portato sull'universalità dell'opera piuttosto che sulla singolarità del soggetto, il soggetto rapportato all'opera piuttosto che l'opera al soggetto. È chiaro come dinanzi alla situazione esistenziale di rescissione del singolo dalla comunità l'idealistica strumentalità della persona per l'opera dovesse apparire come filosofia della mistificazione o dell'evasione o del « divertissement », ecc., o comunque filosofia normale delle zone calme dell'essere.

Si vede di qui come sia vano riportare, come Croce tende a fare, l'esistenzialismo a una continuazione ormai fuori tempo di un'istanza che era valida soltanto in rapporto al razionalismo astratto e intellettualistico che era persistito nella filosofia hegeliana, e che sarebbe già stata esaudita nella revisione crociana dell'hegelismo; in realtà quell'irrazionalismo il cui motivo di verità Croce aveva sceverato e conservato polemizzava con Hegel in nome di un molteplice considerato come oggetto, di opere che non si riusciva a far rientrare nella sintesi hegeliana; rispetto all'istanza esistenzialista in ciò che ha di specifico la posizione di Croce non può essere di conservazione di ciò che è valido, ma di denuncia moralistica dei « tormenti

sterili », « dell'abbandono a un'insoddisfazione psicologica che non ha rilevanza filosofica » ecc. E si intende pure come neanche l'origine dell'esistenzialismo sia da cercare in un atteggiamento decadentistico che faccia « della crisi non l'oggetto di una riprovazione, né un trampolino per un salto in avanti, ma il proprio destino, il proprio ultimo rifugio, e trovi in questa degradazione il proprio compiacimento » [40].

In realtà, si osservi come il dire che la crisi occidentale si è generata per il mancato superamento del marxismo equivale fondamentalmente a rilevare come sia ad essa essenziale l'*inconsapevolezza della sua storicità*. È proprio questa mancanza di consapevolezza del suo carattere storico che condiziona il passaggio dalla crisi alla filosofia, l'intendere la considerazione storica attuale dell'uomo come occasione per la decifrazione della situazione esistenziale dell'uomo *tout court*. Da ciò si vede l'erroneità di entrambi gli opposti sensi in cui viene di solito intesa la consueta espressione di « filosofia della crisi ». Consapevolezza della crisi e quindi avvio al suo superamento: ma l'esistenzialismo non è consapevolezza o superamento della crisi perché è proprio la mancanza della consapevolezza di essa a permettere il suo costituirsi come filosofia. Prodotto della crisi e sua espressione nella filosofia, in una gamma di interpretazioni svalutative da quella che semplicemente vi denuncia una filosofia del decadentismo, una mancanza di reazione etica, ma pure vi vede un importante stimolo alla riflessione filosofica, sino a quella che lo considera come una manifestazione in forma filosofica di quella stessa rivolta contro la ragione in cui andrebbe cercata l'essenza della crisi, o a quella che procedendo per questa via, finisce col farne l'equivalente filosofico del nazismo. Questa seconda interpretazione è errata perché l'esisten-

[40] Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Chiantore, 1944, p. 20. La tesi di Bobbio è vera soltanto se riferita *al risultato* dell'attitudine esistenzialista o al *fermarsi* ad essa: nei riguardi, se si vuole usare il linguaggio kierkegaardiano e nel preciso significato kierkegaardiano, dell'esistenzialismo del discepolo e non di quello del maestro.

zialismo sorge non già come precisazione di quell'idea dell'uomo che è la condizione trascendentale della crisi, ma come constatazione *ontologizzata* di quella rescissione del singolo dalla comunità che è stato il suo non intenzionale risultato. Si può dire che è l'espressione della crisi ma in quanto *sofferta* e vista come naturale e insuperabile (e perciò rivelativa della condizione ontologica dell'uomo). Da cui si vede pure come non sia completamente esatto definirlo come una reazione alla crisi ma *nella* crisi; perché l'insuperabilità della rescissione del singolo dalla comunità a cui deve portare l'ontologizzazione della crisi non gli permette di dar luogo a una posizione etica o sociale (perciò l'aspetto decadentistico che deve però essere visto come *risultato* e non come origine del processo spirituale esistenzialistico).

Ma la condizione che permette il costituirsi della filosofia dell'esistenza ne fissa pure il limite teoretico. Il suo merito maggiore sta nella funzione critica: nell'aver relativato il significato teoretico dell'idealismo, mettendo in luce il carattere di scelta, di presupposto del fondamento iniziale. D'altra parte credo (dico credo soprattutto perché non mi è possibile darne qui la dimostrazione) si possa dimostrare la gratuità teoretica di ognuna delle forme esistenzialistiche, cioè l'impossibilità di passare dalle filosofie dell'esistenza a un esistenzialismo che ne sia la forma vera e rigorosa. Forse è questo il carattere più notevole della corrente esistenzialistica, che ognuna delle forme in cui essa si esprime annulla l'altra come filosofia. Occorrerebbe perciò lumeggiare come le critiche dell'esistenzialismo religioso all'esistenzialismo laico siano definitive e insuperabili e viceversa [41].

Naturalmente il giudizio: « la struttura dell'esperienza di pensiero esistenzialista, in conseguenza della originaria contraddizione sopra lumeggiata, è tale da non poter

[41] Questo reciproco annullarsi delle due direzioni esistenzialistiche mi sembra sia vissuto nella posizione di Jean Wahl e dà luogo ad una « non-filosofia » che non è, come la marxista, superamento della filosofia, ma sua dissoluzione.

dar luogo a una filosofia che ne sia la forma veramente rigorosa, ma deve necessariamente esprimersi in una pluralità di forme, la cui filosoficità sta in ciò che ognuna di esse annulla l'altra come filosofia, col metterne in luce la negazione di possibilità ontologiche che è alla sua base, senza però potersi costituire positivamente come filosofia » è un problema e non una soluzione; e rimando ad altrove un tentativo di prova. Ma supponiamo di accoglierlo in linea di ipotesi, e non è una domanda eccessiva il richieder questo, perché basta una conoscenza anche superficiale della letteratura sull'esistenzialismo per confermare come molte delle critiche correnti concorrano in questo giudizio: si avrà che il fenomeno più saliente in rapporto alla filosofia del periodo iniziato con la rivoluzione marx-leninista è una prospettiva di varie filosofie che reciprocamente si annullano e non si superano — che questo annullarsi si compie sotto la pressione di una situazione storica generata in ultima analisi dal marxismo — che d'altra parte questo loro reciproco annullarsi è la forma in cui deve articolarsi necessariamente la critica marxista: che non è superamento-conservazione ma annullamento (o superamento storico e non dialettico) della filosofia (in quanto questa ha per soggetto l'uomo eterno, lo Spirito, ecc.; e si riveda il detto sopra senso marxista di critica filosofica).

E si consideri anche la forma singolare dell'odierna attualità di Marx nei suoi caratteri distintivi dall'attualità hegeliana del primo quarto del nostro secolo e dall'attualità kierkegaardiana degli ultimi vent'anni. L'attualità hegeliana ebbe la sua formula del « ciò che è vivo e ciò che è morto »: la contraddizione tra il principio e il sistema della filosofia hegeliana che muove al suo superamento. Nella filosofia dell'esistenza si tratta del trasporto della esperienza di Kierkegaard a filosofia. Viceversa, il ritorno a Marx non si prospetta oggi affatto come superamento o come trasporto a filosofia, ma come « rivelazione dell'autentico »: si tratta di un superamento non di Marx, ma delle sue interpretazioni, ivi compreso Engels. Ma come

questo ritorno al Marx autentico può non apparire antistorico? Non sembrerebbe naturale contrapporgli un marxismo critico e non dogmatico che arricchisca Marx della successiva esperienza culturale occidentale? Eppure si è già visto come questa domanda non abbia altro esaudimento possibile che nel risalire oltre all'engelsismo, oltre proprio alla prima conciliazione di marxismo e di cultura dominante in occidente. Come questo è possibile? Soltanto perché tutta la storia del pensiero dal 1848, conclusione del periodo filosofico di Marx, a oggi, è stata la storia del suo dialogo, nella forma che gli è propria e che nessuno ha avvertito, con questa cultura, e la sua vittoria. Se la non-filosofia di Marx è annullamento della filosofia, il suo significato non poteva apparire appieno che dopo questa vittoria.

* * *

Ma sul senso di questa vittoria. Supponiamo per dato quel che ho accennato e credo vero ma che per ora non ho che enunciato in forma problematica, senza dimostrare: che il marxismo rappresenti un'istanza critica, definitiva rispetto alle filosofie che sono andate oltre Hegel, ma mantenendo (si intende, in qualche modo; ma sul senso di questo qualche modo, che è la relatività ad Hegel dell'esistenzialismo, non posso naturalmente ora fermarmi) il suo giudizio rispetto alle filosofie del passato. Si deve concludere che il marxismo trova davanti a sé il nulla, o il mondo borghese giunto alla confessione della sua mancanza di verità? Che quindi la sua vittoria sia su un piano ideale già avvenuta, per forti che siano gli ostacoli che può ancora incontrare sul piano strettamente storico-politico?

Credo che una simile conclusione sarebbe affatto illegittima. E qui ci troveremmo a definire un altro carattere dell'attualità marxista, la sua problematicità. Mi sembra, cioè, che la sua attualità si risolva nella definizione esatta della problematicità contemporanea: segnata dal venir meno di ogni « definitiva conquista », *oltre* la quale, ma

sulla cui base si edifichi (i « a prima di Kant, o di Hegel, non si torna »), onde quell'*insicurezza della tradizione* che è il carattere costitutivo della crisi; e della totale antinomicità dei termini, fine del Cristianesimo o sua restaurazione.

Consideriamo infatti il carattere di non-filosofia del marxismo. Esso equivale a dire che il marxismo non può presentarsi che come verità storica. Qualsiasi tentativo di presentarlo come verità eterna diventa immediatamente contradditorio (ossia la sua proposizione fondamentale che ogni filosofia è la filosofia di un uomo in una determinata situazione storica non può evidentemente essere pensata come verità eterna senza contraddizione).

Ma, ora, in che senso il marxismo può essere pensato come la verità del nostro tempo? O, anzi, in che senso Marx può averlo pensato come tale? Non mi riesce, per ora, di trovare altra soluzione che questa: per la sua fedeltà alla conclusione hegeliana della storia della filosofia; « fin qui è ora giunto lo Spirito del mondo. La filosofia ultima è il risultato di tutte le precedenti; niente è perduto, tutti i princìpi sono mantenuti » (parole conclusive della *Storia della filosofia* di Hegel). E si osservi ancora come lo stesso passaggio alla non-filosofia si giustifichi in lui (è il processo di pensiero della dissertazione giovanile su Democrito ed Epicuro; ma si potrebbe cercare se la certezza marxista nella verità storica della sua posizione non sia sempre condizionata da esso) per la conclusione della filosofia in Hegel: dopo il totalizzarsi hegeliano della filosofia, la prima posizione dello spirito non può essere che l'assoluta non-filosofia.

Niente è perduto. Ossia Hegel poteva pensare alla propria filosofia come verità del suo tempo in ragione del superamento-conservazione. Ma si è visto come per Marx il processo di pensiero iniziato da Hegel debba, per non contraddirsi cadendo nella teologizzazione dell'empirico, condurre non già al superamento idealistico della religione nella filosofia, al cristianesimo fatto filosofia, ma alla fine del cristianesimo, all'anticristianesimo — e qui si porrebbe

un problema importantissimo, il problema decisivo, forse, della critica marxista; se, mentre per un verso Marx mostra come la fedeltà all'assunto hegeliano debba portare all'annientamento della posizione di Hegel, reciprocamente il marxismo non possa pensarsi come verità se non per un surrettizio richiamo a quella verità di Hegel che esso annulla [42].

Ma, prescindendo ora dal suo esame e dalla possibile conseguenza —che il marxismo rappresenti insieme con la conclusione, anche l'autodistruzione dello storicismo—, e supponendo anche che la contraddizione non vi sia e che il marxismo sia la verità del pensiero « oltre » Hegel: resta sempre che esso rappresenta il disvelamento del senso dell'esperienza di pensiero che parte da Hegel, a proceder dalla quale si deve giungere non già alla sintesi ma alla antitesi, non al superamento-conservazione del cristianesimo, ma all'anticristianesimo (in nessun modo il marxismo può essere presentato come conservazione o inveramento del cristianesimo: l'unico motivo comune, l'eguale dignità di ogni persona umana, assume un significato totalmente differente, e non già per il differente organismo di pensiero in cui si trova inserito, ma per il diverso processo per cui viene raggiunto: nel cristianesimo a partire dalla presenza in ogni uomo dell'immagine di Dio, nel marxismo a partire dall'interdipendenza delle libertà, per cui la libertà di tutti diventa condizione della mia libertà). Riassumendo dunque (e con la necessaria imprecisione di chi deve coartare in poche righe una folla di problemi): lo storicismo marxista è uno storicismo che conclude nella posizione *anti*: ma perciò, in quanto puro storicismo, non

[42] Ossia: se lo storicismo non possa essere pensato come verità se non come storicismo giustificante, pur essendo figura inevitabile di tale storicismo la conchiusione, in qualche modo, della storia; e se lo storicismo nel farsi rivoluzionario obbedisca sì ad una necessità intrinseca alla sua essenza, ma perda insieme la possibilità di essere pensato come verità. Il processo di pensiero da Hegel a Marx potrebbe essere la prova (non dico lo sia, mi limito a porre il problema) dell'antinomia insolubile dello storicismo.

può risolvere il problema del suo significato: se la sua istanza sia valida contro il cristianesimo, o se invece esso non sia che il semplice rovesciarsi di una sua forma inadeguata e decaduta, il segno di una sua crisi storica (o ancora: la sua istanza potrebbe esser tenuta valida soltanto nel presupposto che il suo avversario sia misurato dalla storia; mentre la posizione di trascendenza del cristianesimo esclude appunto che esso possa esser giudicato dalla storia). La restaurazione del cristianesimo si ripresenta perciò anche dopo il marxismo come un pensiero *possibile*: il marxismo si limita ad avvertire come una tale restaurazione non sia possibile che raggiungendo una posizione di pensiero a partir dalla quale la filosofia di Hegel possa essere considerata come una decadenza. Il problema storico teoretico della chiarificazione della nostra situazione storica diventa così il problema del posto di Hegel nella storia della filosofia non più nel senso se si possa andare oltre Hegel ma in quello se con Hegel non si sia perduto qualcosa — o ancora: il processo di pensiero « oltre Hegel » si conclude con la necessità della domanda se la posizione di Hegel non possa essere considerata come una decadenza.

Marxismo e salto qualitativo
(1948)

I

Mi sembra importante riprendere l'argomento che Felice Balbo ha trattato nello scorso numero di questa rivista per il carattere, dirò così, *terminale* del suo scritto [1]. Esso esprime con una chiarezza concettuale definitiva le premesse e insieme le implicazioni filosofiche dell'atteggiamento che ha dato luogo, si può dire in tutto il mondo, ai movimenti culturali-politici che, con un termine approssimativo mutuato alla politica, chiamerò di « sinistra cristiana ». Ma l'accenno alla definitività non vuole qui soltanto esprimere una valutazione; vuole anche dire come, a mio giudizio, per questa linea, nel senso sinora battuto, non si possa andar oltre e come ogni eventuale passo avanti importi il chiarimento del carattere illusorio di quel che dirò il *cristiano-marxismo*. Gioverà enucleare anzitutto lo schema in cui si muove ogni possibile discorso dei cristiani di sinistra. Mi sembra possa essere reso in termini rigorosi così:

La scoperta di Marx (il suo « galileismo morale ») consiste in una radicale estensione della *ragione scientifica* per cui essa perviene ad abbracciare l'intera attività « pratico-sensibile » dell'uomo. Una simile caratteristica importerebbe evidentemente che il marxismo non possa *direttamente* pronunziarsi sui problemi ontologici. Di fatto invece Marx, seguito sino a oggi da tutto il marxismo autentico, da Engels a Stalin, ha inteso le tesi della verifica

[1] F. Balbo, *Religione e ideologia religiosa*, in « Rivista di Filosofia », 1948, n. 2. [Naturalmente non guardavo qui soltanto alle idee esposte dal Balbo, nel suo pur così denso scritto, ma cercavo di oggettivare a me stesso, nel § 1, la prospettiva filosofico-storica di ogni possibile « cattolicesimo di sinistra », considerato nella sua posizione più estrema e consequenziaria].

nella prassi e della reciprocità di teoria e di prassi come equivalenti ai giudizi che « non esiste se non ciò che è sperimentalmente verificabile, ciò che è storicamente determinato, che l'uomo è *soltanto* e *senza residuo* nell'opera, che non è niente prima del suo agire, che l'*interiorità* e l'*intenzione* sono pure astrazioni », ecc.; tesi che in realtà sono ontologiche, perché *non suscettibili di verifica sperimentale.* Ha cioè, *ontologizzato* la ragione scientifica nella *ragione scientifica assoluta* e inteso perciò la sua scoperta come ateismo radicale e negazione di ogni metafisica. Non può dunque sembrare che già il sostenere la riduzione della ragione scientifica assoluta a semplice ragione scientifica sia un uscire dal marxismo? In quella forma del « superamento » (il marxismo che si intende meglio sotto altre « premesse » e altri « presupposti »), che esprime, in senso strettamente filosofico, l'essenza di ogni revisionismo? Ma, se si considera più a fondo, si deve riconoscere nella natura del marxismo la possibilità di una forma di sviluppo ignota alla filosofia speculativa. La sua critica del razionalismo metafisico vuole in sostanza dir questo: il razionalismo metafisico fallisce la realtà, riesce a un iato tra verità e realtà e per riconciliare ragione con realtà occorre passare dalla ragione metafisica alla ragione scientifica legata alla « base mondana » dalla verifica pratica. Vediamo che cosa necessariamente consegue a questo richiamo alla prassi. Indubbiamente, in quanto *si pone come ragione scientifica assoluta*, il marxismo non può riconoscere *direttamente* delle difficoltà metafisiche. Ma in quanto pur *rappresentandosi* come ragione scientifica assoluta agisce come ragione scientifica legata necessariamente alla base mondana, il suo rifiuto antimetafisico finisce col significare semplicemente che non può incontrare l'obbiezione metafisica se non come incarnata nelle forze storiche, nelle realtà « pratico-sensibili ». Ma che in questa forma *non possa non incontrarla*, e che l'obbiezione possa diventare momento del suo sviluppo, chi riconosce una realtà metafisica deve di necessità affermarlo; e ciò semplicemente perché il marxismo non è ragione

scientifica che tratti della realtà umana come realtà naturale, ma ragione scientifica che attinge la realtà umana (o, se si vuol dir così, perché è sociologia *dialettica* e non *naturalistica*).

Quindi: la reciprocità di teoria e di pratica permette uno sviluppo per *salto qualitativo* o *dialettico* che è tutt'altra cosa dal « superamento », proprio della filosofia speculativa. Nel superamento una verità viene « conservata » ma « trasvalutata »; nel salto qualitativo, invece, una verità *rivela meglio se stessa* nell'atto in cui supera le contraddizioni che la realtà storica le presenta. Il salto qualitativo è figura richiesta dallo stesso marxismo perché coincide con quella « apertura » o « sperimentalità » che gli è caratteristica e a cui non può rinunciare sotto pena di irrigidirsi come « marxismo scolastico » nella fissità che è della filosofia speculativa. Si intende dunque come la nuova posizione permetta di evitare il « superamento », pur mantenendo la verità storica che non si tratta affatto di una semplice « messa in luce » di ciò che *è già nel marxismo originario* o di uno « sviluppo analitico » ossia « discorsivo » di ciò che *nel marxismo è già implicito.*

Il ragionamento assumerà forse una chiarezza maggiore, se precisiamo la posizione dei cristiani di sinistra in rapporto a Lenin. L'opera teorica di Lenin è stata la rivendicazione del marxismo originario (e quindi, insieme, del suo ateismo e del suo nesso di teoria e di prassi) contro il revisionismo. Quest'opera teorica ha condizionato la rivoluzione. Oggi un momento ulteriore della rivoluzione —i problemi che il comunismo deve risolvere per vincere in occidente; il passaggio dalla pura dittatura proletaria alle democrazie popolari esigente il correlativo passaggio da un'ideologia del « proletariato isolato », di puro « dominio » o « difesa » a un'ideologia di « dominio » e di « consenso » ecc.— importa che l'accento venga portato sullo sperimentalismo piuttosto che sull'ateismo, *sino al punto che le due figure si rivelino contraddittorie.* Diversa accentuazione solo *per tattica?* ma chi ragiona così non ha avvertito come per il marxismo questo richiamo alla situa-

zione storica non significhi affatto un *uscire dalla filosofia*; tratta cioè ancora il marxismo come una filosofia speculativa.

Ma la riduzione della ragione marxista a semplice ragione scientifica non sembra significare affermazione della « neutralità filosofica » del marxismo? E affermare questo non è anche smorzarne lo spirito rivoluzionario? Si può ancora parlare di rivoluzione quando questa non attinge « i valori »? Si dovrà pensare che il marxismo abbia di mira soltanto una trasformazione economica in un ordine di valori dato, o comunque non posto da esso direttamente in discussione? Si arriverebbe allora a questa conclusione: che il comunismo dovrebbe vedere nella rivoluzione soltanto un « ritmo accelerato » dell'evoluzione e si professerebbe rivoluzionario unicamente perché, in sede di giudizio strettamente storico-politico, pensa che oggi senza questo « ritmo accelerato » l'evoluzione non possa aver luogo.

Ma non è questo il punto di vista dei cristiani di sinistra. Al contrario, essi pensano di conservare anche la critica filosofica marxista [2] e di darle anzi la pienezza del suo significato, perché *l'ontologizzazione finirebbe col restringere proprio il significato del tema filosofico più originale del marxismo, la critica della mistificazione*, portando a una specie di « alienazione ateistica » che, per essere apparentemente orientata in senso opposto, non è di natura diversa dalla « alienazione religiosa » (e oggi si rivelerebbe questa similarità di natura, l'alienazione ateistica collaborando praticamente con quella religiosa in senso antirivoluzionario; per il suo permettere quel configurarsi della lotta politica come guerra di religione che il marxismo, senza il salto qualitativo, si troverebbe impotente a fronteggiare). « Se la ragione scientifica scopre che si deve " criticare

[2] In ciò la differenza dell'interpretazione cristiana di sinistra dalla pura interpretazione metodologica per la cui critica rimando al mio scritto *La non-filosofia di Marx e il comunismo come realtà politica*, in « Atti del Congresso internazionale di Filosofia », Milano, Castellani, 1947, vol. I. [Vedi in questo volume alle pp. 213-266].

teoricamente " e " sovvertire nella pratica " la " famiglia terrena " per dissolvere la "sacra famiglia", è chiaro che questa operazione non opera solo contro l'"ideologia religiosa" eliminando la alienazione dell'uomo fuori dal mondo, ma opera anche a favore della verità religiosa che è "mondanizzata" nella "ideologia religiosa". Infatti la *verità* della "sacra famiglia" per difendersi dalla ragione scientifica che le sovverte la "base mondana" e per conservarsi come verità reale è costretta, per così dire, ad abbandonare le formule storiche mistificate in cui si è espressa e a riesprimersi con formule non più mistificate». (Balbo, art. cit., pp. 119-120).

Il marxismo «apre la possibilità della ricerca non mistificata del problema dell'essere», «apre la via a un lavoro religioso non mistificato», che cosa esattamente vogliono dire queste formule che ricorrono di continuo negli scrittori di questa tendenza? È evidente che il marxismo ridotto a ragione scientifica non può pronunciarsi direttamente sui problemi ontologici. Non meno evidente che nessuna posizione di pensiero in quanto *forza agente nella storia* può sottrarsi all'esame della ragione scientifica. *E non è vero che la forma in cui essa entra a far parte del corso storico sia indifferente alla sua verità teoretica.* Alla pretesa, ad es., dei razionalismi metafisici di *esaurire il reale* segue necessariamente l'assunzione di un determinato ordine storico come ordine valido in assoluto, fase terminale e non superabile del processo storico, e la configurazione del processo come soluzione di «problemi particolari» entro quell'ordine (la mitologizzazione, cioè, di quell'ordine, confuso con «la storia»). Ossia, i razionalismi metafisici non diventano ideologie reazionarie semplicemente perché certe classi li piegano a questo scopo (la parziale verità di questo asserto sta nel riconoscimento del fatto, indiscutibile, che i razionalismi metafisici non si costituiscono *intenzionalmente* come ideologie reazionarie). *Lo sono per loro natura* anche se rivelano questo loro essere (e, si intende, *anche* ai loro autori stessi) solo al momento del loro entrare a far parte del corso storico. Non si tratta,

cioè, di giudicare una filosofia dalla sua funzione ideologica; è invece la funzione ideologica a cui una determinata filosofia si trova *inevitabilmente costretta* che ne manifesta il limite, l'inadeguatezza al reale. Sotto questa critica della mistificazione cadrebbero, mostrando i loro limiti strettamente filosofici, i razionalismi metafisici e gli storicismi idealistici. Cadrebbero pure, se anche a chiarir questo occorrerebbe un più lungo discorso, le varie forme positivistiche, criticistiche ed esistenzialistiche (cfr. i diversi cenni al proposito nel saggio del Balbo).

Cadrebbe anche un certo « tipo cristiano »: il cristianesimo dualista, della vita religiosa presentata come « liberazione *dal* mondo ». Vi sono nella storia del pensiero cristiano due diverse impostazioni dei rapporti di religione e di politica. La prima (la dualistica) dice: la *riconciliazione*, per cui gli uomini cessano di sentirsi come *distinti* per condizione sociale, non può avvenire che nella vita religiosa, davanti a Dio. Indubbiamente in sé le diseguaglianze non hanno nessun carattere sacro: sono invece delle conseguenze del peccato (e il compito del pensiero religioso non è di fondare un loro carattere sacro, ma di toglierne l'apparenza, in modo da stabilire al di là da esse la comunione spirituale). Ma, appunto per questa loro origine, la ricerca di cancellarle si prospetta vana (si ha cioè una forma di conservatorismo, non voluta direttamente come tale, ma conseguente alla critica della *volontà di mutazione*). Di un ordine razionale da instaurare nella storia non può aver senso parlare, se la vita spirituale si definisce appunto come liberazione *dal* mondo: ogni tentativo di cangiamento non può quindi portare che a un altro ordine di diseguaglianze. Si può cercare di correggerle ma sempre avendo presente che il mezzo migliore resta la carità. Il superamento delle diseguaglianze non si ha realmente che nel passaggio al punto di vista religioso ed è un superamento *morale*; nel riconoscimento che la vera vita non è la terrena e nel conseguente perder di importanza, rispetto alla vera vita, delle diseguaglianze. Cioè: l'alienazione (nel senso generale di non sentirsi appartenenti

a una comunità in qualità di soggetti) è soppressa e il singolo può ritenersi fine dell'intero organismo sociale in quanto riconosce l'ordine esistente (e non importa se questo ordine non risulti, in un'astratta considerazione, come il migliore possibile; viene accettato e considerato come il meno peggiore nella condizione storica, perché un tentativo di modificazione radicale comporta, per l'impegno che esige, una *distrazione* dal vero fine), come l'ordine che garantisce le condizioni esterne di esercizio della vita religiosa (si ha diritto di ribellione solo quando queste condizioni esterne vengano a mancare). — Ed è da notare come la polemica marxista sia diretta solo contro questa impostazione considerata come la soluzione cristiana senz'altro. Si veda, ad es., Marx: « quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso » (*Manoscritti economico-filosofici*).

La situazione storica riporta oggi i cristiani all'altro (anch'esso classico nella tradizione) tipo di rapporto: in cui l'impegno politico è sentito non come *altro* dall'impegno religioso o comunque come *esterno* a esso (nel senso di quella difesa di condizioni esterne detta sopra), ma come *intrinsecamente richiesto* dall'impegno religioso stesso: *per mantenere i valori religiosi nella loro purezza*, per impedire che essi vengano degradati a strumenti (mistificati) e in questa degradazione cessino di essere valori e meritino l'avversione e la lotta. Appunto un aspetto di questa degradazione è il presentarsi oggi la lotta politica in forma di guerra di religione con quella *empietà* e quella *adialetticità* che di questo fenomeno sono caratteristiche: la condizione di possibilità delle guerre di religione sta infatti proprio nella « mistificazione » di Dio, per cui l'umanità si rompe in forze che solo « per servirsi di Dio » lo riconoscono e lo « difendono » (ma un Dio « di cui si serve » è ancora Dio? e « difendere » Dio ha un senso?) e forze che per negare questo Dio degradato a idolo negano insieme Dio (è per questo che le guerre di religione sono in realtà lotte di classe; ma è anche vero, secondo i cristiani di sinistra, che senza la mediazione cristiana, cioè di questo

tipo di politica cristiana, anche le forze che sarebbero per Dio e non per l'idolo sono convogliate dalla parte della reazione e l'apparenza della guerra di religione continua). O, ancora: questo secondo tipo di rapporto è richiesto perché la religione non si riduca da *atteggiamento totale* a semplice *forma* o *momento* dello spirito; e sarebbe ancora da domandarsi se ogni negazione della religione non supponga sempre la sua previa riduzione a forma o a momento e non sia, dopo questa riduzione, inevitabile.

Naturalmente la critica del cristianesimo dualistico cessa d'aver significato se viene limitata a una semplice revisione politica; comporta necessariamente una revisione filosofica. Mi limiterò su questo aspetto a indicare alcuni essenziali punti di riferimento. Il radicale antimodernismo (modernismo = cristianesimo borghese) del cristianesimo di sinistra: che è orientato verso un tomismo « domenicano » contro l'ordinario tomismo suareziano (con il suarezismo, la trascrizione filosofica dell'*uomo di pura natura* molinista, comincia il compromesso cristiano-razionalista) e *soprattutto* contro i platonismi e gli esistenzialismi cristiani (concludenti nell'« orrore della massa »; alla fine del '600 Pascal e Malebranche, i capostipiti, rispettivamente, degli esistenzialisti e dei platonici cristiani moderni, sono concordi nel riconoscere il tipo dualista come il vero atteggiamento politico del cristiano).

Abbiamo ora gli elementi per mettere in luce quel che di questa posizione è il più generale supposto. Per i marxisti ortodossi l'esito della rivoluzione dovrebbe essere la « scomparsa del problema di Dio » (Dio che scompare senza « lasciare un vuoto »; non più neppure l'ateismo, perché l'ateismo è risposta a un problema, è una soluzione religiosa); per i cristiani di sinistra, invece, il cristianesimo purificato. Perché certo il marxismo, dopo il salto qualitativo, non può dire espressamente nulla sul problema ontologico; ma, come si è visto, la sua ragione scientifica ha un significato filosofico e l'unica metafisica che gli resiste è una restaurata metafisica cristiana. Il marxismo viene così *interamente ricompreso come momento di purificazione del cristianesimo*;

e, sarebbe da precisare in certo modo *interno al cristianesimo*, perché non si tratta del suo essere *occasione* a una purificazione che avverrebbe *per antitesi*; invece, soltanto nel collaborare alla rivoluzione marxista, il cristianesimo potrà esprimersi in forme non più mistificate. Sotto questo rapporto la posizione cristiana di sinistra merita veramente il nome, che non ricordo di aver visto ancora espressamente usato, di cristiano-marxismo.

II

La pietra di inciampo di questa interpretazione è nella VI glossa a Feuerbach: « ... ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà esso è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach che non intraprende la critica di questo essere reale è di conseguenza obbligato... a considerare l'essere umano soltanto come genere, come generalità interna, muta che leghi solo *naturalmente* i molti individui ». Si può dire che la marxista riduzione filosofica dell'essere umano all'essere storicamente determinato [3] sia semplicemente un residuo razionalista, un'attribuzione *surrettizia* di carattere ontologico a un'affermazione valida soltanto sul piano della scienza (la ragione scientifica non potendo considerare l'uomo che nella sua determinatezza storica); come pensano i cristiano-marxisti e *necessariamente*, si vedrà, devono dir così *anche sul piano della pura interpretazione storica*, altrimenti la loro posizione crolla? O invece non è vero l'opposto: che soltanto *la critica del concetto di natura umana condiziona il passaggio dalla ragione metafisica alla ragione scientifica* (o sarebbe forse meglio dire dal razionalismo meta-

[3] L'affermazione dell'« uomo sociale », insomma, che naturalmente è tutt'altra cosa, ma forse c'è ancora bisogno di dirlo, da quella che « l'individuo concreto appartiene sempre a una determinata forma sociale », e che insieme differisce radicalmente, per il richiamo alla socialità, dall'affermazione oggi di moda dell'antecedenza nell'uomo dell'esistenza all'essenza.

fisico all'integrale storicismo, dato il carattere affatto particolare della ragione scientifica marxista)? La condiziona, si intende, non soltanto nel processo di pensiero di Marx ma proprio logicamente? Il nodo della questione è evidentemente tutto qui.

Si consideri bene: al fondo del ragionamento cristiano-marxista c'è, come condizione più o meno consapevolmente assunta, una linea interpretativa per cui l'essenziale del pensiero filosofico di Marx starebbe nell'*istanza anti-Hegel*. Vale a dire nella *critica del razionalismo tout court*; e l'*ateologizzazione della ragione* e il passaggio alla ragione scientifica intesi come momenti di questa critica, che esige ancora per la sua compiutezza il *salto qualitativo* (gli stessi termini di gusto neopositivistico « attribuzione surrettizia di valore ontologico ecc. » dicono qualcosa), anziché come momenti della *radicalizzazione estrema del razionalismo*. Quindi il carattere centrale dato ai temi che Marx accoglie da Feuerbach, la mistificazione e la critica della filosofia speculativa —non bisogna dimenticare che su questi punti, considerati in sé, nella loro definizione, a parte dunque l'originale applicazione della tesi della mistificazione alla critica della teoria hegeliana dello Stato, Marx non ha detto nulla che non avesse già detto Feuerbach—. Quindi ancora l'originalità di Marx ridotta alla costruzione della scienza sociale e l'aspetto di novità del suo pensiero cercato nella seconda glossa: « ... è nella pratica che occorre che l'uomo provi la verità, cioè la realtà e la potenza, l'oggettività del proprio pensiero... », considerata *indipendentemente* dalla sesta anziché logicamente condizionata da questa.

Proseguiamo nelle conseguenze —ed è importante perché così l'interpretazione storica che permette la posizione cristiano-marxista potrà essere interamente ridedotta—. Oggetto della scienza sociale marxista potrà essere l'uomo soltanto come « insieme dei rapporti sociali ». Ma d'altra parte Marx accoglie ancora l'idea centrale di Feuerbach, il capovolgimento di Hegel *nella filosofia*: « noi siamo sempre in grado di ridurre il predicato a soggetto, e in

quanto soggetto di farne un oggetto o principio; basta dunque che noi capovolgiamo la filosofia speculativa, e allora avremo finalmente la verità messa a nudo, la pura, la schietta verità » (Feuerbach, *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, trad. Bobbio, p. 50). Qui quel « trascendentalismo capovolto » che rimanendo nel marxismo afferma necessariamente una capovolta « visione religiosa del mondo e della storia »... quella « *ragione scientifica avente implicazioni ontologiche negative* », di cui parla il Balbo (pp. 115-116). E, posto questo, l'istanza anti-Hegel deve di necessità svilupparsi nella precisazione anti-Feuerbach della sesta glossa: se la ragione scientifica ha per oggetto soltanto l'essere sociale, *e se la ragione scientifica esaurisce il reale*, occorre criticare la feuerbachiana *natura umana*.

Ma in realtà il processo di pensiero di Marx è completamente differente. Può essere caratterizzato come la *riaffermazione contro Feuerbach della scoperta di Hegel, l'unità del razionale col reale, dopo accolta la critica che Feuerbach aveva mosso alla forma in cui questa unità era stata pensata da Hegel.*

È questa, in sostanza, anche l'interpretazione di Engels, nel suo celebre opuscolo su Feuerbach, anche se la riaffermazione di Hegel sembra per Engels confondersi con la conservazione della sua dialettica intesa come *conservazione semplice* [4]. Niente quindi di paradossale nell'asserirla. Ma se si guarda a fondo in ciò che essa implica, vi si trova la condanna di quasi tutte le vie battute dalla critica marxista.

E infatti: vi si afferma un criterio per cui il materialismo storico dovrà essere inteso *in primis* come *assoluto razionalismo* e solo *perché tale* assoluto storicismo, e solo perché assoluto storicismo, anche assoluto materialismo: quindi, niente interpretazioni del materialismo storico come « specie » nel « genere » materialismo, o come sintesi contraddittoria di materialismo e di storicismo. E soprat-

[4] Per l'inadeguatezza del concetto engelsiano della dialettica sono di grande importanza i rilievi di G. Della Volpe nel saggio *Marx e il segreto di Hegel*, in *Marx e lo stato moderno rappresentativo*, Bologna, U.P.E.B., 1947.

tutto: permette di vedere come Marx si trovasse *costretto* dal suo stesso assunto alla ricerca di una posizione filosofica *assolutamente nuova* (l'unica assolutamente nuova che sia apparsa, *o che potesse apparire*, dopo Hegel). Il suo assunto comportava, infatti, l'accettazione di tutte le negazioni filosofiche pronunziate da Hegel. Quindi restava tagliata la via a una qualsiasi « riforma » dell'hegelismo mediante un parziale « ritorno » a posizioni precedenti (e una riforma dell'hegelismo è sempre questo): siano Kant o Fichte o moralismo o umanismo o naturalismo o esigenza del singolo o esperienza religiosa o anche il materialismo illuministico a cui si appellava Feuerbach [5]. Non è il caso di nominare le posizioni interpretative che sono con ciò negate.

Dopo l'accettazione della critica di Feuerbach la contraddizione di Hegel non poteva per Marx che configurarsi in questi termini: Hegel non ha visto come l'unità del razionale col reale importi la caduta del vecchio concetto speculativo della filosofia come « comprensione ». La filosofia della comprensione è in realtà una filosofia della trascendenza; trasportata in un clima di immanenza essa genera una nuova trascendenza interna allo storicismo, la conchiusione dell'ordine presente del reale e la sua opposizione come *sacro* al futuro. —Una trascendenza che, se si guarda bene, è intimamente connessa con la distinzione della società in classi: la borghesia che rappresenta i valori spirituali, la classe di « cultura », che ha per funzione di « mediare le lotte economiche mercè concetti non più economici, ma etico-politici »; la « classe non classe », l'*allgemeine Stand* di Hegel che cura gli *allgemeine Interessen*; e si vedano la giustificazione in Hegel della ricchezza privata per dispensare la classe generale dal lavoro diretto (*Filosofia del Diritto*, § 205) e il concetto di

[5] « Vita e verità sono soltanto là dove... il principio antiscolastico e sanguigno del sensualismo e del materialismo francesi (si congiunge) col flemmatismo scolastico della metafisica tedesca... Il vero filosofo... dev'essere di origine gallo-germanica » (*Principi della filosofia dell'avvenire*, trad. Bobbio, Torino, Einaudi, p. 60).

borghesia in Croce—. Ma questa conchiusione per Marx svaluta lo hegelismo, perché mostra come l'idealismo, proprio nel suo farsi assoluto, si rovesci bensì in un materialismo, ma nel « materialismo crasso »: nel senso letterale di questo termine, perché ciò che definisce il materialismo volgare rispetto alle altre *teologizzazioni del finito*, a cui si riducono per Marx le posizioni metafisiche, è la teologizzazione immediata dell'empirico. O ancora, in riferimento alla teoria della mistificazione: se mi metto dal punto di vista della filosofia speculativa, la ricerca della « comprensione » dell'unità del razionale col reale si determinerà come sforzo di intendere la *ragione* di cui il reale è *fenomeno* (apparenza, allegoria, ecc.). Ma nel far ciò scindo di nuovo il razionale dal reale, lo *disincarno* e lo *fisso*. L'intendere la *razionalità* del reale comporta che la ragione, così disincarnata, sia presa come il subbietto di cui il reale (il particolare, l'empirico) è predicato. Ma allora avviene che il particolare, elevato a predicato, finisce col venir considerato come « manifestazione essenziale » della ragione; al posto dell'unità del razionale col reale si sostituisce la confusione del razionale con l'empirico, la mistificazione teologica dell'empirico.

Questa parte del pensiero marxista non è però che lo svolgimento radicale della critica antihegeliana di Feuerbach. Come si potrà, ora, mantenere l'unità del razionale col reale (ed evitare l'*umanismo* feuerbachiano, la ragione accidente dell'uomo, ecc.) dopo un simile estremo sviluppo dell'istanza antihegeliana? Conciliare, cioè, la *realtà del razionale* con la sua *radicale ateologizzazione?* Evidentemente non c'è per Marx che una via obbligata, la critica dell'*essenza uomo, della natura umana*; la tesi che l'*essere uomo di una determinata situazione storica* esaurisce l'*essere umano*. O si può anche dire che l'uomo è così ridotto a momento del processo della prassi; quando però si avverta che ciò non significa affermare la *passività* dell'uomo, perché con una simile affermazione si ricreerebbe una trascendenza della prassi rispetto all'uomo —la Praxis messa al posto della ragione o dello Spirito— e per questa via si rientre-

rebbe nell'« ortodossia hegeliana », nel *semplice rovesciamento* [6]. Conseguenza immediata di questa critica della essenza uomo è la critica dell'autocoscienza: il pensiero che non *rivela* nulla e si riduce senza residuo a pensiero *pratico*, attività trasformatrice della realtà.

Notiamo, sin qui non si è detto nulla di originale: si sono soltanto commentate le glosse, in cui il merito di Feuerbach è riconosciuto nell'aver distinto realmente gli oggetti sensibili dagli intelligibili (accenno implicito alla teoria della mistificazione) e il limite nel non aver concepito l'attività umana come attività che *ponga l'oggetto* (e di conseguenza nel non aver inteso il significato rivoluzionario dell'attività pratico-critica) e nel non avere compiuto la critica dell'essenza uomo; anche se il nesso fra queste due critiche non è analiticamente svolto. La riprova della validità di questa interpretazione sta nel fatto che *da essa soltanto* si possono dedurre tutte le figure del marxismo strettamente filosofico come di quello politico.

Ma restiamo al punto che ora è in discussione, a quel che vien detto (con espressione che può dar luogo ad equivoci) il passaggio dalla ragione metafisica alla ragione scientifica. Se per Marx il pensiero (e il linguaggio) non sono *rappresentativi di essenze* [7], il valore di una filosofia non

[6] Val la pena di ricordare, per il senso dell'attività umana nel marxismo, la celebre formula della terza glossa « la coincidenza della modificazione delle circostanze e della modificazione dell'attività umana non può venir considerata e intesa razionalmente che come prassi che si rovescia »?

[7] In ciò, è chiaro, la netta distinzione del materialismo marxista dal materialismo metafisico. Non si può parlare di *materia sostanza*, se il pensiero non rappresenta essenze. « Materia » e « spirito » sono così ridotti a ipotesi di lavoro. Il mancato intendimento di questo punto spiega come tanti marxisti, e primo fra tutti lo Engels, abbiano fatto rientrare il materialismo marxista nel materialismo metafisico. È però anche vero che la teoria del linguaggio che è corollario, anche se non messo in esplicito rilievo, di questa teoria del pensiero, permette al marxismo una *pluralità di formulazioni*, quando con esse si designino le stesse operazioni pratiche; e, dato questo, resta difficile giudicare se Engels si sia realmente scostato dal pen-

potrà essere misurato dall'*evidenza dei princìpi*: non c'è principio che in se stesso non sia suscettibile di essere contraddetto (posizione che è il fondamento della tesi della storicità di ogni filosofia). Quindi, via obbligata, il valore di ogni filosofia sarà misurato dal risultato storico; le filosofie non saranno cioè che *storiche* ipotesi di lavoro, verificate sperimentalmente dalle operazioni reali a cui dànno luogo. Vale a dire, Marx *è costretto*, dopo la sua critica dell'*apprensione delle essenze*, a portare la discussione con gli altri filosofi sul piano della storicità; a cercare come unica garanzia della verità *storica* della sua filosofia la verifica sperimentale. Il che chiarisce tra l'altro come il passaggio di Marx all'economia politica e all'attività rivoluzionaria non debba venir inteso come abbandono della filosofia e neppure come semplice sua applicazione —nel senso dell'applicazione di una filosofia che avrebbe in sé il suo criterio di verità—. Si intende anche il senso di un'altra formula spesso usata: l'identificazione marxista di filosofia e di ideologia politica (« la partitarietà della filosofia »). Questo processo di identificazione è, del resto, assai semplice, la distinzione avendo senso quando si definisce la filosofia come considerazione delle categorie eterne dell'essere e l'ideologia come mezzo di agire nel presente; ma la filosofia di Marx non può che sostituire alle categorie dell'*eterno* e del *contingente* quelle del *passato* e del *futuro*. Si tratta però di evitare di dare a questa identità un'interpretazione volgare. Perché di certo non soltanto sarebbe una volgarità il dire che Hegel ha costruito la sua filosofia nell'interesse dello Stato prussiano o Croce degli agrari del mezzogiorno, ma anche semplicemente che nelle filosofie di Hegel o di Croce si esprimono il conservatore prussiano o l'agrario del mezzogiorno: al più si può dire

siero marxista, o ne abbia semplicemente operato la traduzione adatta a un determinato ambiente culturale. Del pari provenienti da questo mancato intendimento sono le tante osservazioni della critica revisionista sulla mancanza di rigore del linguaggio marxista, sul termine materialismo che non deve essere inteso letteralmente, ecc.

che la loro ricerca filosofica fu fermata dalla loro situazione pratica. È evidente che il pensiero speculativo non si propone intenzionalmente di essere un'ideologia: ogni sua cura è invece di evitare di esserlo, di cadere nella « filosofia tendenziosa ». Quel che Marx dice è che la decadenza a ideologia reazionaria è inevitabilmente conseguente al pensiero speculativo e ne annulla il valore come filosofia. Questo annullamento accade perché, con la conchiusione del reale, con quella mistificazione di cui sopra, il pensiero speculativo si nega per quel che si propone di essere, pensiero delle categorie eterne del reale. L'involontarietà della decadenza a ideologia fa sì che la filosofia speculativa appaia come ideologia di una realtà storica che essa non contribuisce a costituire. *È quindi nell'essenza della filosofia speculativa di diventare strumento di forze storiche che essa non costituisce.* Mentre, insomma, il diventare ideologia è per la filosofia speculativa il segno del suo limite, l'ideologia rivoluzionaria risolve invece in sé la filosofia, perché esprime in quanto rottura della chiusura dell'essere la direzione del reale come totalità realizzantesi e il principio costitutivo della nuova forma di realtà.

Può sembrare tuttavia che sia ancora possibile, da parte cristiano-marxista, un'obbiezione: « che il processo reale del pensiero di Marx sia stato questo, si può anche ammettere; ma ciò non impedisce che la ragione scientifica, una volta ammessa, acquisti una sua propria autonomia e possa a sua volta reagire sui presupposti filosofici che all'origine hanno condizionato il ricorso a essa e provocare così quella trasformazione del marxismo, di cui si è detto ». Resta a questo proposito da mettere in chiaro come la prassi politica marxista non diventi neppure essa intelligibile se non per riferimento alla fondamentale critica alla natura umana (sia, in sostanza, la sperimentazione di questa ipotesi); e come se da questo riferimento si prescinde *sia insuperabile l'apparenza della contaminazione contraddittoria del più puro giusnaturalismo e del più spregiudicato realismo politico*; sia insuperabile, cioè, quella tesi che ha dato

tanti spunti alla polemica letteraria e giornalistica (Köstler, i vari diarii dei delusi, ecc.); e la sua fortuna si intende, dato il suo *accordo con le apparenze*. Ma, se vogliamo portarci su un piano diverso, prendiamo a considerare ciò che nella posizione etico-politica marxista è singolare e veramente unico nella storia: *la soppressione radicale del problema dei mezzi senza che ciò importi scissione* (neppure nel senso di semplice *distinzione*) *di etica e di politica*. È chiaro come l'apparenza di contraddizione possa svanire soltanto in rapporto alle tesi marxiste che si sono prima richiamate. Il problema morale dei mezzi, cioè il problema *della persuasione e della violenza*, può sussistere soltanto quando si ammetta un uomo essenziale prima dell'uomo esistente: è un problema, cioè, *interno* all'antropologia che potremo dire, nel senso più vasto, ellenico-cristiana, e che quindi non si può trasportare nell'antropologia che ne vuole essere la critica rigorosa. Infatti, nell'antropologia in largo senso cristiana, il cangiamento della società sarà conseguenza del cangiamento morale dell'uomo (della sua conversione come risveglio in lui dell'idea di Dio e delle sue traduzioni laiche « comune natura umana » ecc. fino alla tesi feuerbachiana dell'amore) [8]. Invece nella posizione marxista il cangiamento dell'uomo non potrà prospettarsi che come conseguenza del cangiamento della società, della creazione della nuova società che sarà al tempo stesso creazione di un nuovo uomo. Ma la soppressione del problema dei mezzi significa senz'altro *soppressione dell'etica*, politicismo puro? Certo, negazione totale dell'etica tradizionale. Tuttavia, non negazione pura e semplice dell'etica; l'etica viene ritrovata come inclusa nella politica e ciò per il carattere costitutivo e necessario del rapporto del singolo con gli altri (cfr. l'idea marxista dell'*uomo totale*). Questa costitutività del mio rapporto con gli altri fa sì che la

[8] Per i nessi in Feuerbach tra l'ateismo *religioso* (la « soluzione atea del problema di Dio » invece della « scomparsa del problema di Dio »), il concetto di natura umana e la teoria dell'amore, cfr. le osservazioni di Engels in *L. Feuerbach e la fine della filosofia classica tedesca*.

volontà della mia libertà implichi la volontà della libertà di tutti. Naturalmente, il compito morale mi si presenterà non come un *Sollen* ma come un *Müssen*. Non è, cioè, che la liberazione degli altri mi si presenti come un dovere morale contro la resistenza della mia sensibilità; è un momento della mia liberazione, se il rapporto con la società è costitutivo della mia natura; la volizione dell'universale (e *universalità* nel marxismo non potrà significare che *socialità*) si trova inclusa nella volizione dell'individuale; il morale, per usare i termini consueti, nell'economico.

Dopo questo, la critica del cristiano-marxismo non può non apparire assai facile. Se, infatti, la ragione scientifica marxista non sta, per così dire, da sé, ma esprime quel ricorso alla verifica sperimentale che è richiesto dalla riduzione dei concetti filosofici a ipotesi di lavoro; se questa riduzione è a sua volta condizionata dalla critica di ogni trascendenza dell'essere umano alla sua determinazione storica; se ogni momento della prassi politica marxista non è intelligibile che in rapporto a questa critica; è evidente come il pensiero di un possibile salto qualitativo interno al marxismo sia un non senso. Col salto qualitativo, infatti, si determinerebbe una modificazione nell'ipotesi di lavoro nel senso che l'aspetto non essenziale del marxismo, il metafisicismo, verrebbe eliminato; ma, se l'ipotesi di lavoro è proprio l'idea dell'« uomo sociale » in quel senso che si è detto, è chiaro come l'eventuale contraddizione della realtà storica dovrà segnare non già la necessità di uno sviluppo, ma la fine del marxismo.

III

Pure non si può negare il senso di insoddisfazione che questa critica lascia. Non soltanto in rapporto alle perplessità psicologiche e morali che l'esperienza cristiana di sinistra può rivelare e rispetto a cui una critica logica è sterile; nel significato ben altrimenti importante che essa possa accennare a una verità di grande rilievo che non ha

però adeguatamente espresso. Questo pensiero sembra del resto suggerito dal sentimento assai diffuso che il rapporto reale di cristianesimo e di marxismo sia più complesso dei modi consueti in cui lo si fissa: quello della pura antitesi o quello della parziale verità sociale snaturata da una falsa filosofia o quello infine del marxismo necroforo della peccaminosa civiltà moderna (punto di vista che riproduce del resto uno schema dai cattolici solitamente usato rispetto a ogni nuovo movimento di pensiero: il romanticismo, l'idealismo, ecc.). Perciò vorrei ora considerare, non già come possa a mio giudizio, ma come debba prospettarsi e svolgersi per sua interna necessità questa esperienza, una volta riconosciuta la contraddizione del cristiano-marxismo.

Partiamo dalla contraddizione storica che a giudizio del Balbo renderebbe necessario il salto qualitativo: « finché negare l'ipotesi di lavoro non verificata significa per lui negare *contemporaneamente* Dio, l'uomo ha dei motivi essenziali per rifiutarsi di abbandonare il " feticcio ". Motivi che l'uomo non può sopprimere senza sopprimersi come uomo reale, se è vero che il fondamento della religione è reale e metastorico, perché è l'*essere* stesso dell'uomo... le guerre di religione sono anche segno storico della coscienza e volontà di *essere* degli uomini » (pp. 111 e 121). Vale a dire: il marx-leninismo nella sua forma ortodossa chiede, oltre a un giudizio storico politico, un giudizio di verità, senza poter dare, nei riguardi del cristianesimo, gli elementi che lo giustificherebbero. Vediamo ora che cosa questa obbiezione possa significare.

È anzitutto chiaro per quel che già si è detto come il marxismo non possa impostare la critica del cristianesimo sull'*evidenza dei suoi princìpi*. Non può fondarla che sul *fatto* che il cristianesimo è « storicamente esaurito ». Ma è chiaro come questo argomento, preso nel consueto senso empirico —l'apparenza che il cristianesimo sia esaurito perché non riuscirebbe nel mondo di oggi a essere per chi si professa cristiano principio della sua vita storica— non abbia valore rigoroso. Perché in questo caso si tratta della

constatazione dell'esaurimento di un determinato ideale storico (p. es. l'ideale teocratico, o il tipo del cristianesimo dualistico), che arbitrariamente viene fissato a ideale pratico assoluto del cristianesimo; senza tener conto che la trascendenza e la soprastoricità dei princìpi cristiani vietano che da essi possa venir dedotto un ideale storico assoluto. La fedeltà a princìpi soprastorici non può essere che una *fedeltà creatrice* di soluzioni sempre nuove ai problemi sempre nuovi che l'esperienza storica offre. Che questa fedeltà creatrice possa in certi periodi mancare, che il « mondo cristiano » possa conoscere delle decadenze e delle crisi, ciò a rigore non importa nulla rispetto alla verità o meno del cristianesimo.

In realtà, Marx ha indubbiamente pensato che la critica del cristianesimo fosse implicita nella critica dell'hegelismo: la filosofia hegeliana è la conclusione in cui « niente è andato perduto » di due millenni di pensiero; fare i conti con Hegel è fare i conti con tutto il passato. Ma, se ben si guarda, il rapporto con Hegel si pone in Marx in due diversi modi, se anche manca una chiara consapevolezza delle implicazioni di questa diversità. Secondo il primo, chiarissimo nella dissertazione dottorale su Democrito ed Epicuro, la posizione hegeliana si prospetta rispetto a quella marxista come un *momento logicamente antecedente e condizionante*. Cioè, si domanda Marx, come sarà possibile un passo avanti dopo che la filosofia con Hegel si è fatta totale? Non potrà avvenire come rettilineo proseguimento, come riforma parziale; dovrà essere di necessità un rovesciamento radicale. Ma che forma questo rovesciamento dovrà assumere? Con Hegel il mondo si è fatto filosofia; dopo Hegel la filosofia deve farsi mondo, in posizione quindi di radicale negazione rispetto al mondo che Hegel ha giustificato (quindi la realizzazione della filosofia coinciderà con la sua « perdita », perché la mondanizzazione della filosofia sarà in pari tempo liberazione del mondo dalla filosofia). Alla riconciliazione totale della filosofia col reale non potrà cioè seguire che la rottura assoluta e la filosofia che si

volge verso il mondo sarà una filosofia della prassi. « Una legge psicologica vuole che lo spirito teorico, diventato libero in se stesso, si trasformi in energia pratica e si svolga verso la realtà materiale che esiste senza di esso... Dal fatto che la filosofia in quanto volontà si opponga al mondo fenomenico il sistema è abbassato a una totalità astratta, cioè è diventato un aspetto del mondo a cui si oppone un altro aspetto... La soddisfazione interiore e la compiutezza sono rotte. Ciò che era una luce interiore si cangia in una fiamma divorante che si volge verso l'esterno ». È la posizione iniziale, il programma del giovane Marx. Ed è pure la sua iniziale « ortodossia hegeliana » perché che Marx diventi da hegeliano marxista sembra sia in fondo, in questa prima fase del suo pensiero, Hegel a esigerlo.

Ma se dal programma passiamo all'esecuzione, alla necessaria rottura, cioè, con l'ortodossia hegeliana, a questa prima si sostituisce una forma di rapporto del tutto diversa. E cioè hegelismo e marxismo non appaiono più come successivi momenti, ma come diverse soluzioni, l'una « mistificata » e l'altra rigorosa dello stesso problema. Le conseguenze di questo mutamento di prospettiva sono di grande rilievo. Secondo il primo punto di vista l'hegelismo può ancora apparire come la filosofia in cui « niente è andato perduto », il cristianesimo giunto alla sua consapevolezza filosofica e perciò al suo tramonto: il successivo anticristianesimo marxista è giustificato *dallo stesso Hegel*. Per il secondo, invece, la contraddizione della filosofia di Hegel manifesta la contraddizione di razionalismo e di cristianesimo. Il razionalismo portato all'estremo dovrà concludere non già nella « filosofia cristiana », nel cristianesimo risolto nella filosofia e nella filosofia superato e conservato, ma nell'anticristianesimo. Ora, riesce assai difficile intendere come, dopo l'abbandono del primo punto di vista, il marxismo possa mantenere la sua polemica contro il cristianesimo sul piano della verità. Da un punto di vista storicistico il marxismo può presentarsi rispetto al cristianesimo come verità solo in quanto lo superi, lo annulli nell'atto che lo conservi. Ma in nessun modo il

marxismo può essere considerato nei rapporti del cristianesimo come un superamento-conservazione. L'unico motivo che può sembrare comune è l'eguale dignità di ogni persona umana: ma esso ha un significato del tutto differente, non già perché nel marxismo venga trasvalutato in conseguenza del suo inserimento in un nuovo organismo di pensiero, ma perché il processo di pensiero attraverso cui viene raggiunta nel marxismo (a partire dall'interdipendenza delle libertà per cui la libertà di tutti diventa condizione della mia libertà) importa la *previa negazione* del processo per cui viene raggiunta nel cristianesimo (a partire dalla presenza in ogni uomo dell'immagine di Dio). Questa difficoltà della posizione storicista può riuscire in qualche modo a chiarire l'origine ideale e la persistenza della forma naturalistica e scientista del marxismo, il materialismo dialettico. Certamente essa è la trascrizione fedele, in quanto importa le stesse conseguenze pratiche, ma poco sostenibile logicamente, del marxismo sul piano della filosofia della comprensione; e i giudizi sulla sua inadeguatezza, sulla distinzione dell'engelsismo dal marxismo, ecc. sono oggi abbastanza correnti [9]. Non dirò che essi non siano veri: penso però che neppure sia giusto non considerare quel che hanno di insoddisfacente rispetto al problema della genesi di questa figura. Perché Marx non avrebbe opposto alcuna difficoltà alla trascrizione engelsiana e avrebbe lasciato pensare che essa esprimesse adeguatamente la sua filosofia? Non si apre il problema se l'aver portato la lotta sul piano dello scientismo non sia stata per il marxismo una necessità essendosi mostrato inadeguato il piano dello storicismo?

La spiegazione del marxismo con l'« ortodossia hegeliana » è di certo una linea interpretativa errata. Mi sembra tuttavia che senza un implicito, e certo ingiustificato e contraddittorio, riferimento a essa, nel senso che si è detto, il marxismo non riesca a pensarsi come verità. Se supponiamo questa critica accolta, e cerchiamo di

[9] Cfr., ad es., sopra, il mio saggio *La non-filosofia* ecc.

pensare il marxismo senza questo riferimento, esso ci appare condizionato all'inizio da una negazione gratuita di possibilità ontologiche. Vediamo che cosa questo possa significare. Si è già visto come il marxismo si prospetti nei riguardi dell'hegelismo come assoluto razionalismo; sia in certo modo quel che l'hegelismo voleva essere, l'esito finale del razionalismo. La domanda possibile è ora se il razionalismo, giunto al suo esito, non si rovesci e confessi la sua arbitraria postulazione originaria.

È opportuno a questo punto dare un contenuto al termine di razionalismo che abbiamo sinora usato senza espressamente definirlo: nella forma, s'intende, soltanto *problematica*, di semplice indicazione dello schema di un programma di ricerche, a cui i limiti di questo scritto costringono. Nel suo significato più generale l'attitudine razionalista non è che la semplice assunzione della condizione attuale dell'uomo come sua condizione *normale*; coincide con la svalutazione *morale* del miracolo (nel senso più ampio di questo termine, quindi con la negazione della creazione libera, del tema del peccato nel suo significato biblico ecc.; si consideri la frase di Hegel sul miracolo « violazione dello spirito »). Ma in che senso questa assunzione può dirsi provata, in che senso cioè la negazione del soprannaturale che essa importa non è aprioristica? L'ideale del razionalismo metafisico è l'ideale della « comprensione »: l'uomo consegue la sua libertà nel porsi dal punto di vista dell'essere considerato nella sua totalità; nell'elevarsi col pensiero a una tale universalità che gli diventi indifferente la sua esistenza nella vita finita (e le mille formule equivalenti). L'ideale della filosofia è cioè che io mi comprenda come oggetto nel mondo degli oggetti, o, se si vuol dir così, la riduzione del singolo a io empirico. Da ciò la direzione della filosofia della comprensione verso l'idealismo, come dissoluzione, nel pensiero, della realtà del finito (e val la pena di ricordare la celebre definizione di Hegel « la proposizione che il finito è ideale costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un

vero essere », definizione che fra l'altro permette di vedere come la disputa realismo-idealismo perda ogni significato se trasportata sul puro piano gnoseologico). In questa posizione è chiaro come l'atteggiamento religioso, in quanto preoccupato della *salvezza del singolo*, debba apparire come la forma mitologica dell'elevamento all'universale: la religione *philosophia inferior*. Ma, d'altra parte, la verità che si manifesta al razionalista metafisico è una verità mediata da un atteggiamento etico (questo dovere di « elevarsi all'universale »). Onde quell'iato che si produce necessariamente in ogni razionalismo metafisico tra verità e realtà, con le sue conseguenze: il movimento pendolare nella storia della filosofia tra razionalismo e forme antirazionalistiche che però non attingono il razionalismo nel suo presupposto iniziale, ma rivendicano forme di realtà da questa o quella sintesi razionalista sacrificate; l'apparire, tra queste, anche delle forme di *eclettismo spiritualista*, tentativi di reintrodurre la forma religiosa (come semplice « forma dello spirito ») per la saldatura dell'iato tra verità e realtà (le « ragioni del cuore », la « ragion pratica » ecc.); e il continuo sforzo, nella storia, del razionalismo verso il concreto. Ma, per quel che ora qui importa: ci si può domandare se quell'atteggiamento etico che condiziona i razionalismi metafisici non sia a sua volta condizionato da una previa tesi della *negatività del finito* o della *ontologicità della colpa*; dalla tesi che la morte sia il destino dell'essere finito o che l'uomo è « colpevole in quanto esistente »; cioè da un'interpretazione del peccato direttamente conseguente all'assunzione della condizione attuale dell'uomo come normale. E quindi se la negazione del soprannaturale e la riduzione della religione a *philosophia inferior* non siano in realtà che semplici « messe in chiaro » di un non provato supposto iniziale (definizioni interne a un « atteggiamento », a un « tipo » che si è « scelto »).

Si è già visto nelle sue linee generali come sia avvenuto per una *esigenza interna del razionalismo* —per la duplice contraddizione del razionalismo metafisico tra l'intenzione

di ateologizzazione del finito e la teologizzazione di quel finito che è il sistema; e tra il sistema e la realtà per quell'iato di verità e di realtà di cui sopra— il passaggio al razionalismo storicistico [10]. La critica che sopra si è mossa — sulla difficoltà per il marxismo di porre la critica del cristianesimo su un piano di verità, mentre l'anticristianesimo dell'antropologia e dell'etica marxista esigono la dichiarazione della non verità del cristianesimo, e non ci sia campo per una posizione agnostica— pone ora questa domanda: se il processo storico del razionalismo non sia circolare e se l'ultimo suo momento non concluda col metterne in chiaro la postulata iniziale negazione di possibilità ontologiche. Ossia, se il marxismo rappresenti l'esito del razionalismo e sia quindi posizione *nel giro del razionalismo* insuperabile; ma ne rappresenti anche l'*autocritica.*

Ma, a questo punto, diventa chiaro come l'abbandono dell'illusione del cristiano-marxismo lasci intatto il valore della tesi del Balbo: « il marxismo apre la possibilità della ricerca non mistificata del problema dell'essere, la via a un lavoro religioso non mistificato, costringe il pensiero cristiano a riesprimersi con formule non più mistificate ».

Obbliga, cioè, anche nel campo *strettamente filosofico*, il pensiero cristiano a una correlativa autocritica. Perché, che il razionalismo sia « la filosofia » è, si può dire, la persuasione « naturale » dello spirito umano. Non c'è quindi da meravigliarsi della continua penetrazione dello spirito (della tentazione) razionalista nel pensiero cristiano. Questa penetrazione avviene nella forma dell'accettazione delle due figure tipiche del razionalismo metafisico, il *comincia-*

[10] Naturalmente, si porrebbe qui l'ulteriore problema se il marxismo possa venir considerato come la forma rigorosa dello storicismo; il problema, cioè, « Croce e Marx ». Per limitarmi ad accennare il mio punto di vista, lo storicismo di Croce mi sembra essere *la proiezione* (*l'unica possibile*) *dello storicismo sul piano della filosofia della comprensione.* Del che si può avere una prima conferma nel fatto che Croce *ha bisogno*, per vincere il marxismo (o la sua ombra), di *ritradurlo* appunto su questo piano, ove, ovviamente, è contraddittorio.

mento (che designa in realtà l'ascesi logico-etica necessaria perché il filosofo dimentichi se stesso e arrivi a comprendersi come oggetto nel mondo degli oggetti) e il sistema (la *realtà esaurita*; con la conseguente *eternizzazione di una problematica storica* e ciò che questo comporta anche sul piano politico —un determinato ideale storico della politica cristiana elevato a ideale assoluto—).

Appunti sull'irreligione occidentale
(1963)

1. *ATEISMO O « IRRELIGIONE NATURALE »?*

Se rivolgiamo l'attenzione al mondo occidentale possiamo essere portati a dubitare che la formula secondo cui l'ateismo sarebbe il dato primo dell'attualità storica [1] esprima veramente la situazione di fatto. Perché ci si può domandare se « la realtà incalzante » [2] degli ultimi vent'anni (il « mondo di ieri » va oltre il '40) non sia la diffusione di qualcos'altro *del tutto diverso* dall'ateismo,

[1] Per il concetto di attualità storica cfr. la definizione del P. G. Fessard, *De l'actualité historique*, Paris, Desclée, 1960, t. I, pp. 10-11: « ... Grazie al paradosso della loro unione i suoi due termini tendono a nulla di meno che a inglobare l'insieme delle questioni che pone a tutti e a ognuno il fatto che noi siamo essenzialmente degli esseri storici, cioè tali che la nostra realtà così individuale che sociale, si costituisce a poco a poco, via via e a misura delle libere decisioni prese in ogni occasione nel più fuggitivo *hic et nunc*. Dovendo congiungersi, ognuno di questi due termini vede dunque respinto dall'altro la sua accezione insignificante e fa così sorgere l'esigenza della totalità del senso, che sola è capace di soddisfare la nostra volontà di essere, e di essere nella piena luce dell'intelligibile. Per chiarire l'origine e la portata di quest'esigenza, occorrerà dunque ricorrere a un metodo capace di considerare ogni problema e ogni evento secondo la sua attualità storica. Il che esige una doppia ricerca convergente. La riflessione anzitutto deve cercare di coglierne l'elemento storico, così nella sua propria essenza e nei suoi rapporti con le altre dimensioni dell'essere più familiari al teologo o al filosofo, quali il naturale, il razionale, il sovrannaturale, ecc... Poi, alla luce di questa apprensione, gli resta da cercare la soluzione delle antinomie incontrate per mezzo di una scala di valori fondata precisamente sul rapporto di queste diverse dimensioni dell'essere con l'attualità ». Dello stesso autore e per lo stesso concetto cfr. *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Paris, Aubier, 1956, pp. 16-17. È pure questo metodo che ho cercato sostanzialmente di seguire nel presente saggio.

[2] Termine usato da A. Muñoz Alonso, nella sua relazione introduttiva, *El fenomeno del ateismo*, al Convegno di Gallarate 1961, pubbl. nel vol. *Il problema dell'ateismo*, Brescia, Morcelliana, 1962.

cioè l'« irreligione naturale » (la perdita, l'eclissi del sacro, o come altrimenti si vorrà dirlo) [3].

Per mostrare come si tratti di fenomeni sostanzialmente diversi, ci troviamo costretti a far precedere qui una tesi a cui verrà dato risalto nel saggio seguente. A mio giudizio, dopo il cristianesimo, le categorie di due forme filosofiche essenziali, il pensiero cristiano e il razionalismo, sarebbero condizionate da un'iniziale presa di posizione rispetto alla caduta. Ora, esiste una terza forma di pensiero che pretende costituirsi prescindendo da questa opzione, l'empirismo, specificato essenzialmente dalla distinzione tra il verificabile e l'inverificabile [4]; in ragione della quale non soltanto la conoscenza, ma anche la morale e la politica potrebbero organizzarsi indipendentemente da qualsiasi « ipotesi » sulla realtà soprasensibile. Quindi, mentre nell'ateismo c'è sempre un momento mistico [5], sia pure di mistica rove-

[3] Con il termine di irreligione naturale intendo *esattamente il contrario* della « religione naturale » del '600 (p. es. della *religio abdita* di Campanella). Ciò si inquadra nell'idea, su cui tornerò anche più oltre del pensiero irreligioso contemporaneo, come completa inversione del pensiero religioso del '600.

[4] È pure da osservare come l'empirismo si separi dal razionalismo in quanto elimina il tema del *pari* che nel razionalismo è invece implicito e che si manifesta, come vedremo, nella sua ultima forma. Si potrebbe studiare a questo proposito il rapporto tra Cartesio e Locke, per mostrare come in quest'ultimo, anche senza intenzione o consapevolezza chiara, si operi la rimozione di tutti quei temi cartesiani che possono portare alla posizione di Pascal. La distinzione tra il verificabile e l'inverificabile è pure essenziale all'esistenzialismo, ma quel che ha valore per l'esistenzialismo (almeno nelle sue forme religiose) è l'inverificabile, mentre l'empirismo porta l'accento sul verificabile. L'esistenzialismo rappresenta quindi una critica del razionalismo molto più radicale, e qui si porrebbe il problema del render ragione del perché l'empirismo subisca il razionalismo in tutto il suo sviluppo storico. Così, allo sviluppo ultimo del razionalismo nell'ateismo fa parallelo nell'empirismo la perdita del sacro.

[5] Per il carattere mistico dell'ateismo cfr. ad es., Fr. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte in Abendland*, Stuttgart, 1922; vastissima è la letteratura sul carattere religioso del comunismo.

sciata, l'empirismo è caratterizzato dall'abbandono di ogni misticismo; mentre l'ateismo presenta sotto certi rapporti degli aspetti gnostici [6], l'empirismo è costituzionalmente agnostico. Ora, l'irreligione naturale rappresenta appunto questo atteggiamento agnostico spinto all'estremo. Dal che si può anche arrivare alla tesi seguente: il momento attuale è quello in cui le due linee tradizionali della filosofia moderna, il razionalismo e l'empirismo, arrivano alle loro conseguenze ultime, cancellando ogni tentativo di conciliazione con la religione.

Il punto di vista dell'irreligione naturale dice: non si tratta di negare che vi siano questioni aperte, non risolubili con gli strumenti ordinari di conoscenza; ma tali questioni insolubili, sono anche quelle che *non interessano*; che non interessano, si intende, chi voglia agire nel mondo per migliorarlo in qualsiasi senso, tecnico, estetico, pratico-sociale, non chi voglia cercare una trascendenza evasiva. Si può cogliere la differenza fra la presente irre-

[6] Il termine hegeliano, ripreso da Marx, di alienazione, è di origine gnostica e non affatto giusnaturalistica, come comunemente si crede. In modo particolare si può dire che il marxismo riproduce in termini diversi, quello che secondo un interprete recente (Cl. Tresmontant, *Etudes de Métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955, p. 250), è lo schema della gnosi manichea: «La pace che segue non è identica alla pace primitiva. Nell'epoca che ha preceduto la caduta, la tentazione restava possibile. Mentre ormai l'Assoluto non ha più la tentazione di alienarsi. Egli ha attinto, grazie alla sua odissea, una pienezza e una sicurezza eterna». Basterà aggiungere che la pace primitiva è quella del primitivo comunismo, sostituire all'assoluto quella Comunità propria dell'età definitiva, che è l'essere stesso dell'uomo diventato cosciente di tutte le possibilità del suo sviluppo, per avere la visione marxista della storia: appartengono del resto alla cultura comune le idee sul carattere gnostico delle filosofie della storia dell'800, di cui il marxismo è il punto d'arrivo. Veramente il Tresmontant tende a riferire la ripresa gnostica al solo Hegel e a vedere nel marxismo piuttosto un processo di liberazione da essa e di ritorno alla metafisica biblica: ma in realtà, se si accetta l'analogia, bisogna vederlo piuttosto come quel momento della storia del pensiero in cui lo gnosticismo si è dissociato dal platonismo e, insieme, si è manifestata più chiaramente l'eterogeneità tra gnosticismo e pensiero biblico.

ligione naturale e l'agnosticismo di vecchio tipo [7] in queste parole dello Ayer: « Se l'asserzione che c'è un Dio è priva di senso, anche l'asserzione degli atei che Dio non c'è, è priva di senso, poiché solo una proposizione sensata, può essere contraddetta in modo sensato » [8]. Il vecchio agnosticismo affermava che noi non abbiamo mezzi per decidere quale sia vera e quale sia falsa tra le due proposizioni « c'è un Dio trascendente » e « non c'è un Dio trascendente ». Ma lasciava intendere che la verità della prima proposizione era preferibile, e professava che la posizione del problema di Dio era una necessità a cui la mente umana non può sfuggire. Per l'irreligione di oggi, invece,

[7] In generale il termine di agnosticismo è usato in senso deprezzativo. Si pensa a Spencer, a un inconoscibile *caput mortuum*, ecc. In realtà, situato nei suoi anni, e particolarmente in quell'ultimo decennio dell'800, in cui la critica del materialismo sembrava il tema obbligato del professore di filosofia, l'agnosticismo rappresenta lo sforzo di una terza via, oltre gli assolutismi metafisici dell'idealismo e del materialismo. Come le scienze hanno raggiunto il livello positivo quando si sono messe in rapporto alla religione in una posizione di neutralità e non hanno preteso di dare origine a nuove fedi, così deve fare la filosofia. Non dimentichiamo che la fenomenologia del primo Husserl, con la sua sospensione di giudizio rispetto all'esistenza, sorse in questo clima: e forse non sarebbe formula azzardata il presentare la filosofia del primo Husserl come quella di chi, per cercare di dare all'agnosticismo un senso veramente rigoroso, si trovasse costretto a rinunziare, oltre che a Spencer, anche a Kant.

[8] *Language, Truth and Logic*, 2ª ed., London, p. 115. Poiché tra un momento si darà un cenno sull'attualità di Comte, può essere utile comparare alcune sue frasi con quelle dello Ayer: « anche sotto l'aspetto intellettuale, l'ateismo non costituisce che un'emancipazione insufficiente, poiché tende a prolungare indefinitamente lo stadio metafisico perseguendo incessantemente delle nuove soluzioni dei problemi teorici, in luogo di escludere come radicalmente vane tutte le ricerche di questo tipo... Fino a che si persiste a risolvere le questioni che caratterizzano la nostra infanzia, si è molto mal fondati a rifiutare il modo ingenuo che la nostra immaginazione vi applica e che è il solo che convenga, di fatto, alla loro natura... Gli atei persistenti possono dunque essere considerati come i più inconseguenti dei teologi, poiché perseguono le stesse questioni, rifiutando l'unico metodo che è loro adatto ». (*Système de politique positive*, t. I, p. 68).

vale esattamente l'inverso: non c'è alcuna ragione di porre il problema di Dio perché l'affermazione della sua esistenza è logicamente senza senso. Di più, anche lo stesso rinvio alla pratica risulta bloccato perché, nei riguardi delle questioni sociali, la posizione del problema di Dio sarebbe, si pensa, funesta. Si dice: una politica democratica non può essere che una politica demitizzata, attenentesi rigorosamente al piano del temporale; se qualcuno pretende oggi di voler portare l'attenzione sul momento teologico della politica contemporanea, non fa che proporre di ripercorrere a ritroso il cammino che tutta la cultura, e non la cultura occidentale soltanto, ha percorso da quarant'anni a oggi. Che cos'era infatti lo stalinismo se non il tentativo di massima sacralizzazione della politica? E dove altro avevano potuto germogliare le forme parallele al trionfo dello stalinismo in Russia, il fascismo e il nazismo, se non in climi culturali impregnati di sacralità della politica e di teologia politica[9]? Spirito di intolleranza, di crociata o di rivoluzione sanguinosa, queste sarebbero le conseguenze dell'introduzione di temi teologici nei problemi politici e sociali. Passando poi al punto di vista psicopedagogico come non richiamare, in un brevissimo accenno, la psicanalisi nella sua accezione più corrente? La « liberazione » dell'uomo è liberazione dai suoi squilibri psichici; e l'idea di Dio, nata dal senso di timore del fanciullo rispetto al suo padre reale, trattiene l'uomo in uno stadio infantile, che non riesce ad accordarsi con la sua crescita e con i problemi reali.

Per certo neopositivismo si tratta di bandire da tutti i giudizi, così teoretici come pratici, ogni riferimento al teismo o all'ateismo: presto la « questione inutile » sarà dimenticata: il fenomeno inesorabile della crescita porterà fatalmente all'eutanasia della religione. Si è detto che l'impresa filosofica di Augusto Comte era la ricerca di un

[9] Si pensi, ad es., per l'Italia alla religiosità della politica in Gentile, o per la Germania all'opera di C. Schmitt.

uomo « senza traccia di Dio »[10]: come si vede, il vecchio Comte, la cui forza di pensiero non va certamente sottovalutata e in cui anzi si deve vedere, oltreché il maggiore tra gli antichi positivisti, uno dei più vigorosi pensatori dell'800, non è così lontano, anche se i suoi eredi più recenti pensano di cancellare anche la sua « Religione dell'Umanità ».

Notiamo che l'irreligione naturale indica un livello di empietà maggiore di quello dell'ateismo *in ciò che rifiuta la stessa idea di religione*: pur essendo rigorosamente ateo, pur negando ogni rivelazione e ogni soprannaturale, il marxismo, nella sua versione comunista, è infatti una religione, l'Avvenire sostituendo l'Eterno e la Totalità l'Assoluto e la Città di Dio. Il processo di conversione dalla religione atea alla teistica (o anche l'inverso) è certamente possibile, mentre si trova sbarrato dall'irreligione naturale. Dal punto di vista storico non si saprebbe insistere abbastanza sul suo carattere di novità. Nessun rapporto può infatti venire stabilito tra la sua realtà incalzante e l'invasione atea che si ebbe in Francia nei primi decenni del '600. Perché allora l'ateismo[11] si poneva come fenomeno aristocratico contro la popolare « religione naturale » (paradigmatico l'atteggiamento di sostanziale disprezzo del maggiore degli eruditi libertini, il Naudé, per Campanella). Ora invece l'irreligione naturale è sul piano storico-sociale un fenomeno di massa e sul piano ideale una specie di forma a priori che impedisce la recezione così della religione trascendente come dell'ateismo, in quanto questo a suo modo mantiene ancora l'idea del « sacro ». Serve pure a stabilire la differenza tra il primo e il secondo dopoguerra. Quello era il tempo del trasferimento all'im-

[10] Cfr. H. Gouhier, *La jeunesse de Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris, Vrin, 1933, t. I, p. 23.

[11] Per la Francia le origini della parola ateismo sono state messe in luce da H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933, pp. 15-16. La prima menzione del termine si trova in uno scritto del 1543, ma esso non diventa comune, usato soprattutto dagli avversari, che nei primi decenni del '600.

manente del sacro, trasferimento all'immanente che, realizzandosi in forma collettiva prendeva la forma, per usare un termine che ebbe larga circolazione, di religione secolare [12]: questo invece della sua perdita. Ciò significa che il tempo presente sembra segnare una vittoria sempre più larga della democrazia e un declino del totalitarismo, anche là, dove questo sembrava essersi più saldamente stabilito? In certo senso sì, ma si tratta di una democrazia a cui corrisponde un particolare atteggiamento morale. Non intendo con ciò certamente dire che i termini di democrazia e di irreligione siano correlativi, ma soltanto che c'è anche una democrazia strettamente connessa con la perdita del sacro, e che tale appunto mi pare essere il democratismo di oggi. Paradossalmente quella scomparsa del problema di Dio che, secondo il marxismo, avrebbe dovuto seguire la rivoluzione proletaria, sembra oggi avvenire invece nell'ultimo stadio della società borghese.

Ora, di questa nuova mentalità, quali le origini? Non sembrano essere direttamente filosofiche, il che potrebbe indurre al pensiero che una ricerca veramente rigorosa dovrebbe iniziare con l'esame del sottofondo sociale. Ciò ci porterebbe allo scoprimento di una realtà sociale e storica nuova che cerca la sua filosofia e che in parte, almeno negativamente, l'ha già trovata: di un fenomeno che si forma in relazione alle influenze a cui l'individuo è sottoposto dal fatto di vivere in una determinata società.

Naturalmente nell'irreligione naturale tornano i pensieri degli antichi ateisti (l'« antico », per questa menta-

[12] Si veda, per questo *déplacement du sacré*, l'opera notevolissima di Jules Monnerot, *Sociologie du Communisme*, Paris, Gallimard, 1949. Libro che appare però oggi invecchiato, per la situazione che è cambiata dagli anni in cui l'autore lo scriveva e in cui realmente poteva sembrare che il secondo dopoguerra fosse la pienezza del primo; cambiamento a cui pare che lo stesso comunismo abbia dovuto adattarsi. Ma il difetto più sostanziale sta nella inadeguata consapevolezza dell'importanza del momento filosofico nel corso delle cose che egli descrive.

lità, è l'Ottocento), di Feuerbach, di Marx e di Nietzsche, ma privi del loro significato tragico o rivoluzionario. Così il « Dio è morto » prende un significato alquanto diverso dall'assassinio sacramentale nietzschiano. Finisce col voler dire piuttosto: Dio era un'idea naturale in tempi di un particolare rapporto fra l'uomo e la natura. Viveva allora nell'unico posto in cui può vivere, nel cuore degli uomini. Oggi ha cessato di essere proprio in relazione al mutato rapporto. La religione viveva quando esercitava una funzione umana, e allora era inaccessibile a tutte le critiche di carattere logico; oggi questa funzione umana ha avuto termine e di essa resta soltanto il mito, inverificabile e logicamente irrilevante; e si moltiplicano i tentativi dei teologi per « demitizzarla », tentativi che non persuadono i credenti e lasciano affatto indifferenti gli increduli. Se ne perderà la nozione quando il dominio tecnico dell'uomo sulla natura sarà perfettamente realizzato: quando l'attributo della creazione sarà completamente passato nelle mani dell'uomo. L'attenzione si dirige verso gli studi di etnologia e ciò per una ragione ben chiara. Di questi fenomeni religiosi che per tanto tempo hanno signoreggiato sull'anima dell'uomo si vuol vedere la genesi, nella persuasione che lo studio delle origini risolva in sé il significato del valore; il rifiuto dell'idea di Dio risulterà dalla storia delle sue origini. Si va formando tutta una letteratura che ricorda l'antico « oroscopo delle religioni ». Ben poco c'è da dire a questo riguardo dato che si tratta di abitudini mentali già correnti nel periodo di formazione dell'illuminismo (per intendere la loro natura basterebbe lo studio di Fontenelle). Alla psicologia genetica, e il discorso non può che essere identico. Al sociologismo come dottrina di relativismo assoluto, insomma a una psicologia e a una sociologia che rendano conto delle religioni e delle metafisiche indagando la loro genesi. Dunque allo storicismo di tipo romantico si sostituisce uno storicismo di tipo libertino e illuministico; allo storicismo che giustificava la tradizione, uno storicismo che la dissolve. L'inseguitore dello « spirito dei tempi » dirà che la liberazione asso-

luta dal romanticismo è il compito della cultura di oggi.

Parrebbe quindi che uno studio sociologico sull'irreligione contemporanea dovrebbe essere in ogni caso primario. Ora, proprio il compito di questo saggio è di *sostenere la tesi opposta*: nel senso che al fondo degli aspetti che presenta oggi il mondo occidentale c'è *una causalità ideale e propriamente filosofica di cui l'irreligione naturale contemporanea non é che una conseguenza.* Ed è su questo ateismo propriamente filosofico che deve esser volta l'attenzione: la ricerca sociologica sarà corretta soltanto se sarà successiva a una prima impostazione strettamente filosofica.

Partiamo perciò dalla tesi comunemente ammessa del rapporto diretto tra progresso della tecnologia e aumento dell'irreligione [13]. Tecnica che porta alla perdita della nozione tradizionale di *otium* [14]; tecnica che abolisce il tempo sacro; tecnica che sostituisce la preoccupazione del fare a quella di essere; tecnica che fissando l'attenzione all'efficacia del risultato esterno porta alla considerazione dell'atteggiamento estroverso come dell'unico normale, quindi all'idea dell'anormalità del *noli foras te ire* e di tutti i temi di pensiero che vi si richiamano; tecnica che porta all'idea di una *seconda innocenza*, di una riconciliazione completa, essa mediatrice, tra l'uomo e la natura ecc. ecc. Crollo quindi per la semplice avanzata della mentalità tecnologica, per la ragione dei tempi e non per le escogitazioni dei filosofi, della cultura, della pietà, della metafisica, della teoria della conoscenza, dell'etica (per la sostituzione del *risultato* all'*intenzione*), della teologia tradizionalmente considerate come cristiane. Di più, questo processo appare irreversibile perché progresso della tecnica è progresso della scienza, e progresso della scienza è progresso dell'intelligenza. Tali idee porterebbero il pensiero religioso a una veduta catastrofica. Perché se

[13] Cfr., p. es., S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, ediz. di Comunità, 1961.

[14] Per la nozione classica di *otium* cfr. il bellissimo saggio di J. Pieper, « *Otium* » *e culto*, trad. it., Brescia, Morcelliana.

questo fosse vero il solo atteggiamento che si potrebbe oggi chiedere all'uomo di pensiero sarebbe la consapevolezza della catastroficità.

Nella prospettiva che si è detta ci sono degli elementi indubbi di verità che si tratta di mettere in rilievo per inserirli in un'altra più rigorosa. Non valgono infatti per designare la nuova forma di irreligione, i termini consueti, così frequenti nella letteratura cattolica, di orgoglio, di rinuncia, di disperazione, di pessimismo causato dalla visione del male e della sofferenza; c'è invece a suo fondamento l'impressione che l'idea di Dio non ci serva per nulla nella decisione con cui costruiamo comunemente la nostra vita così individuale come sociale; che la scienza, la filosofia, la morale e la politica cristiana non abbiano più oggi nulla da dirci, anche se in altri tempi hanno detto. Non c'è neppure la semplice indifferenza, nel senso antico di questo termine; perché essa supponeva l'idea di una morale unica valida per tutti gli uomini; seguiamola e saremo contenti quando faremo il bene per il bene; che cosa sarà di noi dopo la morte, questo non ci interessa.

Possiamo dire che il nuovo atteggiamento è anzitutto e *soltanto* fiducia nella tecnica, e oltrepassamento nell'accettazione del mondo tecnico di ogni nostalgia del passato; e conseguentemente alla fiducia nella tecnica, fiducia nel progresso. Poiché si è ricordato Comte, val la pena di segnare la differenza, perché essa segna il carattere specifico dei nostri anni. Per Comte il processo era, ideale di una nuova unificazione religiosa dell'umanità, progresso, scienza, tecnica; quello attuale è piuttosto tecnica, scienza, progresso, idea quest'ultima liberata completamente da ogni aspetto che porti a una religione dell'Umanità da surrogare alla religione tradizionale. In che modo si incontrano l'idea di tecnica e l'idea di progresso? Semplicemente perché si tratta di due idee correlative: l'idea di progresso è valida soltanto nel campo della scienza e della tecnica e trova soltanto in esso la sua conferma; e non è un caso che essa per ciò che è distinta da altre precedenti (profetismo, messianismo, millenarismo, o anche visione

teologica della storia) o da altre successive (idea di rivoluzione) sorga veramente, checché sia stato detto, nel clima della nuova scienza [15].

È dunque naturale che all'estensione della mentalità tecnologica si accompagni quella dell'idea di progresso, la maggiore che essa abbia finora conosciuto. Perché, quale valore può mantenere l'obbiezione classica, secondo cui non può esserci progresso morale, per il valore in sé, indipendente dal risultato, irrevocabile, di ogni atto, e per la rarità degli atti veramente morali, se per la mentalità pantecnicista non può darsi altra misura del valore di un atto che non sia appunto il suo risultato, o, come suol dirsi, l'espansione, il promuovimento, la razionalizzazione della vita? Le parole dell'antiprogressista Nietzsche vengono totalmente accolte come criterio per una storia della morale: « Nell'interno della morale si produce un continuo lavorìo di trasformazione che è prodotto dai delitti che hanno avuto esito felice (nel quale rientrano, p. es., le innovazioni in fatto di giudizi morali) ». E in questa estensione l'idea di progresso realizza pure pienamente un carattere che era venuto acquisendo nel corso della sua storia, quello di diventare una soluzione irreligiosa al problema del male; un postulato opposto a quello del peccato. E, infatti: sino a che ci si muove nel campo della contraddizione tradizionale tra l'esistenza di Dio sovranamente buono e la presenza del male nel mondo (obbiezione quasi scomparsa dalla letteratura filosofica

[15] Dopo aver detto (*Cours de Philosophie positive*, 47ª lez., t. V della 4ª ed., Paris, Baillière, 1877, p. 172) che la « vera idea del progresso, appartiene alla filosofia positiva » il Comte soggiunge: « ... resta incontestabile che soltanto il sentimento del progresso delle scienze ha potuto ispirare a Pascal questo mirabile aforisma, per sempre fondamentale: tutta la successione degli uomini, durante il lungo corso dei secoli, deve essere considerata come un solo uomo, che sussiste sempre, e che apprende continuamente ». La sua veduta è, nella sostanza, esatta. Effettivamente, e qui Comte non potrebbe più essere seguito, Pascal ha definito in maniera insuperabile lo statuto dell'idea di progresso, come applicabile alle sole scienze, esatte e sperimentali, e non trasferibile agli altri campi dell'attività spirituale.

recente: perché si fondava sul razionalismo di tipo metafisico e portava alle due soluzioni, di una spiegazione dialettica del male, in una concezione che guardava al Tutto, e di un dualismo metafisico in una concezione che guardava agli individui) è il teologo, in ultima analisi, ad avere ragione; e ciò perché la prova più diretta e immediata dell'esistenza di Dio sta nel bisogno di Lui suggerito dall'esperienza del male e della sofferenza [16]. Si stabilisce allora una specie di conflitto tra la realtà (l'esigenza di Dio) e l'astratta razionalità, con la vittoria necessaria della prima: l'esame della contraddizione posta in questi termini porta infatti alla critica del razionalismo, inteso qui in quel suo senso più semplice in cui ne parlava Pascal quando lo ravvisava nell'idea che la ragione umana è « al di sopra di ogni cosa ». Per potere riaffermare la sua posizione l'obbiettante irreligioso si trova costretto a riaggiustare il tiro, e a porsi dal punto di vista della pratica: il disordine può veramente venire eliminato dal mondo e ciò non per l'azione di una razionalità trascendente o immanente (della provvidenza in qualsia modo venga intesa) ma per un'azione che è *nostra* azione. Con il corollario necessario che questo progresso, proprio perché non dipende da altro che dalla

[16] Merita di essere citato qui il noto passo di Rousseau (*La Profession de Foi*, ed. a cura di P.-M. Masson, Fribourg-Paris, 1914, pp. 201-207): « (A considerare lo stato presente delle cose) il malvagio prospera e il giusto resta oppresso. Vedete così quale indignazione si accenda in noi quando questa attesa è frustrata! La coscienza si leva e mormora contro il suo autore; essa gli grida gemendo: tu mi hai ingannato!... Io ti ho ingannato, temerario? e chi te l'ha detto? La tua anima è annientata? Hai cessato di esistere?... Se l'anima è immateriale, essa può sopravvivere al corpo; e se essa gli sopravvive, la provvidenza è giustificata. Quando non avessi altra prova dell'immaterialità dell'anima, che il trionfo del malvagio, e l'oppressione del giusto in questo mondo, questo solo mi impedirebbe di dubitarne. Una così urtante dissonanza nell'armonia universale, mi farebbe cercare di risolverla. Io mi direi: tutto non finisce per noi con la vita, tutto ritorna nell'ordine alla morte ». Non perché esprima una tesi particolarmente originale, ma in relazione alla ricerca di Rousseau di arrivare a una religione e a una teologia « semplici » contro le pretese di « un'alta filosofia » (il razionalismo astratto).

nostra azione, non si presenta come qualcosa di ineluttabile e di necessario: perciò il progressismo di oggi ritrova la formulazione illuministica della dottrina del progresso, liberata dalle influenze che aveva ricevuto dalla filosofia della storia romantica [17]. Il progresso può trionfare se noi lo vogliamo, cioè se l'avanzata della scienza e delle sue applicazioni non si troverà impedita dalle forze contrarie alla razionalizzazione del mondo; in pratica dal risentimento dei ceti avversi al movimento della storia, dei ceti in decadenza che non a caso parlano sempre in nome di verità assolute; è perciò intrinseca all'atteggiamento progressista la posizione di rottura con la tradizione e la dualizzazione agonistica di razionale e di irrazionale, con la denuncia di quanto di irrazionale il mondo abbia presentato finora. Ma d'altra parte l'idea di progresso ha perduto quel carattere etico e umanitario da cui era stata accompagnata nell'800 (per cui significava, ad esempio in Proudhon e in tanti altri, « l'avvento della giustizia »). Quando anche vengano usati i vecchi termini, il senso è diverso: essere progressivi vuol dire oggi essere in regola con un possibile corso dell'intelligenza, che porta a una piena razionalizzazione tecnica. Ancora c'è da dire, in un brevissimo cenno, che le idee di progresso e di rivoluzione non si identificano affatto e che l'Occidente è oggi pervaso da una spinta progressiva che non ha nulla di rivoluzionario. Ben inteso la seconda implica la prima, e non c'è pensiero rivoluzionario senza spirito progressista; o è anzi il venire dopo la formulazione dell'idea di progresso che dà al pensiero rivoluzionario il suo carattere tipico. Non è però vera la reciproca: può esserci progressismo senza spirito rivoluzionario, e ciò anzitutto perché le due idee hanno origini diverse, legata la prima alla nuova

[17] Le filosofie del progresso ottocentesche si presentano generalmente come giustificatrici del passato e della sua necessità, anziché come critiche della tradizione, alla maniera illuministica. Si veda la differenza di tono di hegeliani, sansimoniani, positivisti, rispetto, p. es., a Condorcet.

scienza, la seconda alla traduzione laica del pensiero escatologico nella filosofia della storia.

Ma, ora, come si passa dalla semplice tecnica allo spirito di tecnicità, vale a dire all'interpretazione in termini tecnologici di tutte le forme del pensiero e della attività umana? Poiché sembra che lo spirito di tecnicità differisca dalla tecnica come l'erotismo dall'amore, l'estetismo dall'arte, il politicismo dalla politica, il panlogismo dalla logica, ecc. Per dirlo in termini di filosofia religiosa, lo spirito di tecnicità è un aspetto della rivolta dei valori contro il Valore: una volta che il riferimento dei valori al Valore venga meno, è naturale il loro disordine e la pretesa di ognuno di essi all'assolutezza e la ricerca di privare gli altri di quell'autonomia che è invece garantita dal loro riferimento al valore assoluto [18]. È vero che oggi questa pretesa è soprattutto avanzata dalla tecnica, e che dalla fiducia nella tecnica per vincere ostacoli limitati si passa alla fede nella tecnica e a quella correlativa nel progresso soltanto in ragione dello scientismo (dell'a-teismo metodico della scienza) e che il prodursi dello scientismo indica *sempre* una crisi della filosofia.

Della natura di questa crisi si dirà più oltre. Penso che ora, in rapporto alla differenza tra tecnica e spirito di tecnicità, sia il momento di commentare due lontani saggi, *La physique d'Aristote et la physique de Descartes* del Laberthonnière e *Les remarques sur l'irreligion contemporaine* di Gabriel Marcel, anzitutto perché essi esprimono i punti limite delle posizioni cattoliche sull'argomento. Il primo, non datato e pubblicato postumo [19], sembra, per alcuni cenni politici, non potere essere anteriore al 1919-20 e fu scritto nel corso di quel colloquio che durò tutta la vita tra Cartesio e Laberthonnière e che per la sua stessa natura non diede luogo a un'opera organica, ma a dei saggi ricchi di problemi che in parte continuano ad atten-

[18] Cfr. le acute osservazioni di Felice Battaglia nel suo scritto *L'ateismo e i valori*, in *Il problema dell'ateismo*, cit.

[19] In *Études sur Descartes*, a cura di L. Canet, Paris, Vrin, 1935, t. II, pp. 287-344.

dere la loro soluzione: in fondo, all'unico fra i libri su Cartesio di vecchia data che non possa menomamente dirsi esaurito. Nel 1909-1915 Laberthonnière era giunto a un'interpretazione nettamente fisicistica di Cartesio. In questo nuovo saggio vi sono elementi che tendono a rovesciarla; o almeno a far apparire l'interpretazione fisicistica, nel senso di un'opzione per il mondo [20], come un punto di vista parziale da integrare con altri. Ecco la sua tesi essenziale. Aristotele con la sua fisica era giunto a rappresentarsi il mondo come un insieme di forme costituenti un'armonia eterna che egli si fermava a contemplare per goderne da spettatore; Cartesio lo ha concepito come una macchina che svolge i suoi effetti nel tempo e che egli intende conoscere non per contemplarla, ma per imparare a farla funzionare e a utilizzarla. La prima è una fisica da artista, che fa astrazione dai bisogni a cui siamo soggetti per vivere sulla terra e riconduce il mondo a una cosa bella da vedere per non comportarsi che come intelletto puro e dedicarsi al piacere divino dell'intellezione e della contemplazione. La seconda è una fisica da ingegnere, che invece di considerare il mondo come una cosa bella e di assorbirsi esteticamente nella sua bellezza, la considera come una cosa buona da possedere e si impegna a possederla al fine di provvedere ai bisogni della vita terrena. Da una parte una scienza della contemplazione del mondo, dall'altra una scienza del suo sfruttamento. Di qui si intendono le due teorie della conoscenza. Per Aristotele si tratta di identificarsi col mondo nella conoscenza, al contrario per Cartesio si tratta di *distinguersene per affermarsi a parte e al di sopra di esso* (il processo di pen-

[20] « Occorre dunque scoprire il *germe di vita morale* che costituisce il princìpio vivente di una dottrina; ed è seguendo il determinismo nel suo sviluppo, che si potrà rendersi conto di quel che vale; si vedrà se esso può essere vissuto o no. I tipi di germi di vita morale princìpi viventi delle dottrine non sono forse molto numerosi. Forse non ci sono che due generi: vivere per il tempo, vivere per l'eternità; l'alternativa » (*op. cit.*, t. I, p. 2). E Cartesio avrebbe scelto di vivere per il tempo.

siero che porta al *cogito*): e ciò, per conoscere il mondo dall'alto e servirsene per i propri fini. Ora, quale delle due attitudini è più conforme allo spirito del cristianesimo? Diremo senz'altro che quella di Aristotele è religiosa e quella di Cartesio diretta a fini mondani? Dobbiamo vedere il rovescio della medaglia: il fare della fisica una scienza della contemplazione del mondo coincide in Aristotele col fare della politica una scienza dello sfruttamento dell'uomo; perché la liberazione del saggio dalle cure materiali coincide con l'imporre ad altri il compito inferiore di soddisfarle. Perciò, attribuendo a sé la funzione di contemplare le cose nella bellezza della loro intelligibilità, il saggio è condotto dal fatto stesso a servirsi degli uomini; quindi l'interesse non meramente speculativo di Aristotele per le diverse organizzazioni sociali, in vista di trovarvi le indicazioni per far funzionare un organismo sociale che renda possibile l'esistenza senza cure materiali del saggio. Viceversa, Cartesio ha il senso che la scienza da lui preconizzata suppone che l'uomo in quanto uomo è al di sopra delle cose, che è in un ordine diverso da quello delle cose, e che non si deve considerarlo nella stessa maniera. La fisica di Cartesio insegna a servirsi del mondo come di un mezzo, perché l'uomo è spirito e il mondo è materia e queste due parole non designano più due elementi o due aspetti della realtà, ma due realtà assolutamente distinte, due sostanze esistenti ciascuna in sé, l'una superiore per natura e l'altra inferiore, l'una capace di conoscere e di possedere conoscendosi e possedendo se stessa, l'altra fatta soltanto per essere conosciuta e per essere posseduta, votata alla soggezione. Si è da ciò portati a dire che la fisica cartesiana e la tecnica che le è congiunta è di origine cristiana per la concezione di fondo che ne ha permesso il sorgere; dipende da una verità cristiana, l'affermazione della trascendenza dell'uomo sul mondo. Nell'affermare che in ogni uomo c'è la stessa natura e dignità di essere pensante, essa implica che non è diritto di nessun uomo servirsi degli altri uomini, ciò che ci porta agli antipodi di Aristotele. Ancora: al Laberthonnière non sembra affatto

che il nuovo modo di concepire i rapporti tra gli uomini sia una conseguenza del cangiamento della maniera di intendere la scienza; ma che sia invece vero l'opposto, che l'idea dell'uomo superiore per natura e per destino al mondo delle cose abbia creato le condizioni in cui il sorgere della nuova fisica è stato possibile. E il *cogito ergo sum* sembra collegare i due momenti in quanto separa l'uomo dal mondo e pone l'anima, ogni anima umana, come realtà indipendente delle cose, trascendente alle cose, e per ciò loro padrona di diritto. Né, su questo punto, si può trovare contraddizione, e nessun testo lo autorizza, tra il pensiero cartesiano e le altre forme, anche le più ascetiche, del pensiero religioso del suo secolo. Il famoso pensiero di Pascal che il mondo che non pensa è nulla rispetto all'uomo che pensa, per ciò che l'uomo che pensa oltrepassa infinitamente il mondo col suo pensiero, non è altro che la piena espressione di questo tema cartesiano per cui il disprezzo del mondo passava dalla tesi ascetica a quella scientifica.

Se vogliamo ricollegare questa tesi del Laberthonnière alla suggestiva, e non logora nonostante le troppe ripetizioni, formula di Péguy sul Cartesio « cavaliere di Francia » [21], potremmo dire che egli veramente rappresenta l'epilogo e il punto d'arrivo dell'ideale cavalleresco nell'opera di liberazione, attraverso alla sua fisica e alla pratica che ne consegue, degli umili dalle servitù terrene. Cioè, alle origini del pensiero tecnico vi è una sua correlazione con cristianesimo e (virtuale) democrazia, nel senso che l'attribuzione a ognuno dello stesso diritto e dello stesso potere sulle cose, pone gli individui umani, gli uni accanto agli altri, come uguali [22]. Per Aristotele il

[21] *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Paris, Gallimard, 1935, p. 59.

[22] Mettendoci da un punto di vista di storia delle dottrine politiche, potremmo dire che l'idea di questo vincolo tra cristianesimo, democrazia e positività della tecnica, è il motivo ispiratore iniziale della Democrazia Cristiana, come posizione politica che si distingue da altre aperture cattoliche al mondo moderno (p. es. il cattolicesimo liberale).

saggio si separava dagli uomini. Per il pensiero tecnico si mette accanto agli altri uomini, a parte e al di sopra delle cose. Possiamo dire in una formula complessiva che tecnica è sostituzione dello sfruttamento delle cose allo sfruttamento degli uomini. Una negazione radicale della tecnica non potrebbe quindi essere che negazione dello stesso cristianesimo.

Ma, ora, se le cose stanno così, come è potuto avvenire che successivamente essa abbia assunto un tutt'altro significato? È ovvio infatti che nessuno davanti al mondo tecnicizzato di oggi si trova immediatamente portato a pensare alle sue origini cristiane. È pure abbastanza chiara quale sia la deviazione che caratterizza il passaggio dalla tecnica a quel che si è detto pantecnicismo. Si tratterà di un'estensione di quel che si è pensato per il mondo delle cose agli stessi uomini, diventati oggetti e strumenti di un processo di produzione, diretto a sua volta da una volontà di potenza individuale. Troviamo una delle prime espressioni di questo pericolo nella conferenza del Marcel, pronunziata nel 1930 [23]. Siamo a una posizione che può sembrare esattamente opposta a quella del Laberthonnière (il cui

[23] Pubbl. in *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, pp. 259-295. Questa veduta della tecnica è alla base della distinzione fra problema e mistero come risulta, ad es., dallo scritto *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, in appendice a *Le monde cassé*, Paris, Desclée, 1933. È una critica da collegare con quella svolta da Enrico Castelli, di cui cfr. soprattutto *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Firenze, Fussi, 1948; *I presupposti di una teologia della storia*, Milano, Bocca, 1952 (« tutta la storia della filosofia moderna è la storia della corsa alla solitudine attraverso il terrore della solitudine stessa... La storia della filosofia moderna, per buona parte è la storia di una ossessione: l'*obiettività* », p. 7; *Il tempo esaurito*, 2ª ed., id., 1954; *L'indagine quotidiana*, id., 1956 (cfr. soprattutto la chiusa estremamente importante su *Il tempo giusto*) con suggestivo accostamento al problema del solipsismo; e con quella di M. Heidegger, particolarmente in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954 (« La tecnica, come forma suprema della coscienza razionale intesa nel senso tecnico, e l'assenza di meditazione come incapacità organizzata, incomprensibile a se stessa, di arrivare a un rapporto con ciò che è degno di essere interrogato, sono intimamente collegate: anzi, sono la stessa cosa », p. 87) e in *Nietzsche*, 2 voll., 1961.

scritto, uscito postumo, il Marcel non poteva conoscere). Ma soprattutto si tratta di una differenza di angolo visuale: là si trattava delle origini dello spirito tecnico, qui invece della tecnica prossima a giungere al suo pieno *essor*, nel momento in cui lo spirito umanistico e lo spirito tecnico cominciavano a contrapporsi. Per tecnica il Marcel intende ogni disciplina tendente ad assicurare all'uomo la padronanza di un oggetto determinato; ed è ben evidente che ogni tecnica può essere considerata come una manipolazione, come un mezzo di lavorare una certa materia che può del resto essere puramente ideale (tecnica, ad es., della psicologia). C'è perciò un parallelismo tra il progresso delle tecniche e il progresso nell'oggettività. Un oggetto è tanto più oggetto nella misura in cui serve di materia a tecniche più numerose e più perfezionate. Si intende quindi come, per il Marcel, lo spirito tecnico debba procedere verso una radicale dissoggettivazione del mondo, verso un mondo senza anima e senza interiorità: la perfettibilità caratteristica del mondo della tecnica è perfezionamento continuo nella depersonalizzazione. Nella visione tecnica del mondo l'uomo appare come l'unico centro di ordine e di organizzazione in un mondo che secondo le apparenze è stato prodotto dal caso o che è stato strappato al caso da un atto violento di emancipazione umana; perciò la visione tecnica del mondo è sostanzialmente legata al mito prometeico. La depersonalizzazione investe il soggetto della tecnica, che appare egli stesso oggetto di tecniche possibili; tecniche costruite sul modello di quelle che valgono per il mondo esteriore, ma trasposte. Questo impoverimento dell'interiorità che è il correlativo della tecnica, diretta per sua natura a cercare di distruggerla e a risolverla nel riflesso delle situazioni ambientali, coincide con l'esasperazione di quel che può esserci di più immediato e di più elementare nell'affettività; e qui possiamo intendere come il più immediato naturalismo e la tecnica più raffinata si congiungono, la tradizione venendo sorpassata in nome di un primitivismo, e quasi direi di un ordine edenico restaurato,

di cui la tecnica è la premessa. Ciò è naturale, del resto, dato che la tecnica è la negazione più completa della coscienza del peccato in quanto questo non è curabile da nessuna tecnica, ma da un'azione soprannaturale che è la grazia. Argomenti che rientrano in un altro più generale, dato che religione e tecnica si definiscono per termini opposti. Perché la religione, in quanto si distingue dalla magia e si oppone ad essa, è esattamente il contrario di una tecnica: fonda un ordine in cui il soggetto si trova messo in presenza di qualcosa su cui ogni presa gli è rifiutata. Il soggetto religioso nell'atto di congiungere le mani attesta con questo gesto che non c'è nulla da fare, nulla da cambiare, ma semplicemente che egli viene a offrirsi, e questo è veramente il sentimento del sacro in cui entrano insieme rispetto, timore e amore. Se la parola « trascendente » ha un significato è proprio questo: designa esattamente quella specie di intervallo assoluto e invalicabile che si apre fra l'anima e l'essere in quanto questo sfugge alla sua presa. Per lo spirito tecnico il mondo è invece una macchina il cui funzionamento lascia singolarmente a desiderare, per difetti ed errori che non sono imputabili a nessuno, perché dall'altro lato non c'è nessuno. L'uomo soltanto è qualcuno in faccia di una meccanica imperfetta; del resto prontissimo a trattare se stesso allo stesso modo e a riassorbirsi in un cosmo depersonalizzato, ed è naturale che da questo punto di vista la vita diventi l'unico valore, un'azione essendo buona o cattiva se contribuisce o meno a favorirla.

Abbiamo visto come quella che è l'ambiguità della tecnica (ambiguità non diversa, del resto, da quella di ogni altro atteggiamento spirituale) sembri chiarirsi nelle opposte visioni di questi due pensatori. Già si è accennato come tutti i discorsi cattolici si situino in questa opposizione fondamentale: è ad essa che si collega, a guardar bene, la comune e vulgata distinzione tra sinistra e destra cattolica, nei suoi aspetti culturali come in quelli politici. Perché, dicono gli uni: questo mondo della democrazia e della tecnica è figlio del cristianesimo, e negarlo signi-

fica voler tornare a un mondo di signori e di servi, sia pur unificato dall'idea religiosa; ma questo ritorno sarebbe illusorio perché il fattore religioso non rappresenterebbe, dopo il progresso della tecnica, una funzione unitaria, ma apparirebbe come lo strumento di cui i politici si servono per mantenere e assolutizzare le distinzioni. Dicono gli altri: in questo mondo del tecnicismo il sacro non può trovar posto e tutti i valori della morale cristiana devono venir negati; e neppure si può parlare di società quando venga meno non solo l'unità religiosa, ma la più semplice unità morale: quando si è in presenza di morali inconciliabili ed opposte, come la morale cattolica e un certo modo di presentare la morale psicanalitica. Onde la divisione che c'è oggi nel mondo cattolico, che porta al limite quella di sessant'anni fa tra arcaisti e modernisti. Vediamo se questa opposizione non possa in una certa maniera venire ridotta. Perché una cosa è la tecnica inserita in una concezione cristiana e teistica, un'altra la tecnica in una concezione irreligiosa; ed è verissimo che la concezione irreligiosa deve finire col portare il tecnicismo all'estremo, per ciò che essa distrugge la nozione dell'adorazione e il sentimento del peccato.

In una concezione teistica la tecnica si unisce all'idea della distinzione tra una realtà inferiore all'uomo e una realtà che infinitamente l'oltrepassa. È perciò che ad es., nel « grande cristiano » Cartesio, la trascendenza dell'uomo alla natura si trova connessa nel processo stesso della meditazione con l'affermazione della realtà e della trascendenza di Dio come sua condizione, e certi motivi variamente interpretati, come la teoria della creazione libera delle verità eterne, vogliono sancire l'idea di una realtà che sfugge completamente alla nostra presa e con ciò la possibilità dell'adorazione [24]. Ma completamente

[24] Scrive egli al termine della terza Meditazione, dopo la prima prova dell'esistenza di Dio: « ma, prima che esamini questo con maggior cura, e che passi alla considerazione delle altre verità che possono venirne derivate, mi sembra massimamente conveniente di fermarmi qualche tempo alla contemplazione di questo Dio perfet-

diversa è la posizione della tecnica in un sistema risolutamente irreligioso dove realmente essa tende a concludere in una totale desacralizzazione e in una totale depersonalizzazione del reale (con la conseguenza del problema del solipsismo incontrato non più nella disputa sul gnoseologismo idealistico, ma invece nell'esperienza vissuta) [25].

È opportuno quindi vedere un nesso tra l'assolutizzazione del tecnicismo e la società che si suol dire « opulenta »; per domandarsi se essa non sia spiegabile a partire dal processo di formazione di questa, come realtà *nuova* del secondo dopoguerra, il cui rapido sviluppo ha portato a un cangiamento di modi di essere, di sentire, di esprimersi, assolutamente inconcepibili e imprevedibili venti anni fa, con la conseguente difficoltà estrema della comprensione fra generazioni: e se quindi non il processo tecnico spieghi la società opulenta, ma se, all'opposto, la società opulenta spieghi l'affermarsi della mentalità pantecnicistica nella sua pienezza.

Per caratterizzare la società opulenta mi servirò di un numero ristrettissimo di tesi [26], a cui ovviamente molte altre potrebbero esser aggiunte. Anzitutto, essa è la società che riesce ad eliminare la molla dialettica della rivoluzione col portare al massimo l'alienazione. A questo punto un'osservazione è necessaria. Per alienazione intendiamo, nel significato più generale, la disumanizzazione

tissimo, di pesare i suoi meravigliosi attributi; di considerare, di ammirare e di adorare l'incomparabile bellezza di questa immensa luce, almeno per quanto la forza del mio spirito, che ne resta in qualche modo abbagliato, me lo potrà permettere ».

[25] I temi dell'alienazione e dell'attivismo nella società opulenta porterebbero logicamente a una considerazione del problema del solipsismo: e ciò perché, oltre la forma quietistica del solipsismo (« la realtà è un sogno ») c'è anche la forma attivistica (« è per e nella mia azione che prende realtà il mondo ») e lo studio di questo vincolo tra attivismo e solipsismo sarebbe estremamente importante; ma è una questione che non è qui possibile affrontare.

[26] Mi riferisco soprattutto al bellissimo scritto di Franco Rodano, *Il processo di formazione della "società opulenta"*, in « La Rivista Trimestrale », 1962, n. 2.

reciproca del rapporto di alterità; da ognuno dei soggetti l'altro è sentito come *alienus*, estraneo, separato, cioè come non unificato nella devozione a un comune (non necessariamente strettamente religioso) valore, e perciò come *ob-iectum*, sia poi questo « posto davanti » valutato come strumento utile o come ostacolo. La società a rigore non è più tale perché la molteplicità non è unificata: si ha una società senza senso e senza valore, perché è scomparsa l'idea normativa, e la prospettiva utopica, della città di Dio. Occorre ben distinguere le due idee di alienazione e di rivoluzione. E ciò soprattutto perché negli ultimi anni l'attenzione si è rivolta di preferenza agli scritti giovanili di Marx, dunque all'idea di alienazione: e si è formato il pensiero, altrettanto diffuso che poco fondato, secondo cui coscienza dell'alienazione portata al grado massimo e rivoluzione farebbero tutt'uno. Di ciò si intendono molto facilmente i motivi: il termine di alienazione può servire facilmente alla costruzione dell'immagine di un Marx moralista e giusnaturalista, che avrebbe criticato la realtà economica del suo tempo, in base alle leggi eterne e normative del diritto naturale: a quell'immagine che fu già cara ai socialdemocratici, in nome della morale kantiana o del giusnaturalismo del sei-settecento, e che ora è cara a molti cattolici in nome della morale e del diritto naturale tomisti. In realtà, per quel che riguarda l'interpretazione del marxismo, il problema sta piuttosto nell'indagare le ragioni che hanno portato alla scomparsa del termine di alienazione nel *Capitale*: è l'accumulazione della miseria, la miseria crescente e non l'alienazione, ciò che rende ineluttabile la rivoluzione, che deve avvenire non già in nome di un valore morale, ma in ragione di leggi immanenti dell'evoluzione storica [27]. Non intendere questo è veramente lasciar da parte la critica marxista dell'etica, e rinunciare alla distinzione tra socialismo utopistico e socialismo scientifico. Vi è quindi posto per il

[27] Cfr. a questo riguardo le ottime osservazioni di R. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, Paris, P.U.F., 1960, pp. 163 sgg.

tentativo di una società « del benessere », che, pur eliminando la miseria e realizzando la socialità del necessario, lasci tuttavia intatta, o porti al limite, l'alienazione.

Possiamo aggiungere: del marxismo la società opulenta misura a un tempo la forza e l'impotenza. La forza, perché il marxismo vi costringe l'avversario, la società che gli è contrapposta, a manifestarsi allo stato puro, come società borghese ormai svincolata da ogni rapporto con società cristiana, con società liberale, con società signorile. Il carattere borghese vi si manifesta nell'alienazione portata all'estremo e nell'agonismo e attivismo che le sono conseguenti. Penso si possa dire che la società opulenta segni, nel rifiuto dei tipi di società che si sono detti, l'accettazione di tutte le critiche marxiste, pur negando insieme radicalmente la religione marxista; il che porta anche alla possibilità di dire che è una traduzione empiristica e individualistica del marxismo. Ma d'altra parte il marxismo sembra (dico sembra, perché questo è il mio parere, ma non c'è ora e neppure più in là in questo saggio l'occasione di dimostrarlo) impotente a rovesciarla.

Questa concessione, nell'opposizione, al comunismo, fa intendere come essa si distingua pure radicalmente da società cristiana, da società signorile, e da società liberale. Dall'ideale antico della società cristiana in cui la trascendenza del Signore faceva sì che sparisse la distinzione rigida dei signori e dei servi (la riabilitazione cristiana del verbo « servire »; la derivazione di *auctoritas* da *augere*), l'ordine stabilito essendo ridotto a un mezzo il cui fine era la salvezza e il progresso spirituale degli individui. Di qui l'importanza in quella società, della figura del Santo. Si consideri, per misurare quanto i nostri tempi ne siano lontani, questo passo di Chesterton: « ... se lungo la strada scendesse una processione con una banda di ottoni e un eroe montato su un cavallo bianco e ci dicessero che costui è considerato tale perché fu molto paziente con una sua zia, una zitella lunatica, noi penseremmo che ciò è davvero assai strano. Eppure l'impossibilità di una siffatta pantomima è l'unico termine che può darci la misura

dell'innovazione recata dal Cristianesimo all'idea di un eroe popolare e riconosciuto. Quello che importa capire è che, se da una parte questa specie di gloria, la gloria degli altari, era la più alta, dall'altra era la più bassa. I materiali che la componevano erano quasi gli stessi della familiare fatica quotidiana: non aveva bisogno di spada o scettro, ma le bastava il bastone e la vanga. La sua ambizione era la povertà ». Per società signorile intendo qui non una società antica, ma quella che ebbe i suoi inizi nell'opposizione medievale alla società cristiana e non a caso cercò, in quegli inizi, la sua giustificazione culturale nell'averroismo. È caratterizzata dall'idea che il mondo non è retto da nessuna provvidenza e da nessuna legge di progresso, vale a dire che è soggetto alla legge dell'eterno ritorno; cioè ancora che per sé è senza senso. In un tale mondo si offrono all'uomo due possibilità: o ascendere alla sfera degli eroi, imprimendo un senso a eventi che per sé ne sono privi, insomma, dirigendoli; o abbassarsi all'animalità. Ci sono quindi coloro che per natura sono signori e coloro che sono servi. Signore è colui che accetta la condizione mortale dell'uomo e vuole riscattarla nella creazione di un'opera per eseguire la quale affronta il « rischio della vita ». In questo mondo senza Provvidenza, non resta all'uomo di qualità che manifestare la propria « virtù », nel senso machiavellico, manifestazione che ha valore per sé, sia o no accompagnata dalla fortuna. Servo è invece colui che ha paura della morte, per dir meglio che obbedisce alla naturale paura della morte, e che appunto in ciò si dichiara come servo e il cui unico studio è quindi inteso al prolungamento della vita (diventa per ciò strumento dei preti che gli promettono l'immortalità e, in tempi più recenti, di altri preti che gli promettono, come culmine dell'evoluzione, uno stato di cose da cui le guerre saranno bandite). L'esperienza ci dice che gli appartenenti alla schiatta degli eroi sono pochi e i servi moltissimi, e che il corso del tempo non porta a questo proposito alcun progresso. Di più, non c'è nessuna comunanza di valori fra le due schiatte; c'è una morale dei signori e una

morale degli schiavi. Se le cose stanno così, è naturale che il signore pensi che la schiatta inferiore debba totalmente sacrificarsi per l'educazione di quei rari esemplari che riscattano l'umanità. La società signorile deve quindi portare alla negazione dell'uguaglianza metafisica degli uomini arrivando così al rifiuto completo, senza superamento, del cristianesimo (rappresentato come inizio della rivolta degli schiavi) [28]. E neppure, la società opulenta, può venire presentata come sviluppo dell'idea liberale perché se è essenzialmente democratica (di una democrazia che accoglie l'apertura al futuro del comunismo rifiutandone il carattere sacrale), lo è di una democraticità che è fondata sul valore del sostantivo, invece che su quello dell'aggettivo che l'accompagna, mentre nella democrazia liberale era il valore del liberalismo a dare un significato alle istituzioni democratiche. Diciamo dunque che, in ragione delle condanne iniziali, non vi è nella società opulenta alcuna possibilità di evoluzione in senso cristiano o in senso liberale [29], ma neppure in sensi che per usare termini generici potremmo dire fascisti (in relazione al rifiuto della società signorile) o reazionari (ogni posizione reazionaria non potendo non essere ideologicamente orientata verso il passato).

In effetti la società opulenta *è l'unica nella storia del mondo che non abbia origine da una religione, ma sorga essen-*

[28] Mi sono diffuso un po' a lungo sui caratteri della società signorile, perché molti scrittori e soprattutto il Fessard (*op. cit.*) hanno visto nel celebre passo della *Fenomenologia* hegeliana (sez. A del cap. IV) sul Signore e sul Servo una profezia della nostra epoca: la rivolta comunista del servo che nel lavoro liberatore ha superato l'angoscia della morte e, all'opposto, la morale del signore, realizzata nella sua forma più dura e più integrale dall'hitlerismo.

[29] Da ciò la necessità per queste posizioni di riqualificarsi. Sul lavoro, anzitutto teologico, che si impone, in ragione di questa necessità, al pensiero politico cattolico, ha scritto cose molto importanti il Rodano, *Il pensiero cattolico di fronte alla « società opulenta »*, in « La Rivista Trimestrale », 1962, n. 3. Ci sarebbe da aggiungere che la stessa necessità si impone pure al pensiero liberale, nella forma del problema di una dissociazione tra liberalismo e borghesia.

zialmente contro una religione, anche se, per paradosso, questa religione è la marxista; e anche se in ragione del comune avversario si avvale del concorso di forze religiose (o concede anzi il governo di Stati ai rappresentanti politici di queste forze, ristabilendo però l'equilibrio attraverso il favore accordato a una cultura nettamente areligiosa).

Il rifiuto espresso o tacito dei valori che si sono detti fa sì che l'unico valore venga ridotto alla pura efficienza sensibile; nella società del benessere gli uomini si trovano ridotti alla semplice dimensione economicistica di meri strumenti di un'attività che non è ordinata ad altro. Onde il tedio che assale l'uomo di questa società non appena si lascia alle spalle il luogo del suo lavoro; il sentimento di precipitare nel vuoto, nell'irrazionalità più completa [30], nonché l'agonismo e l'attivismo che caratterizzano questa società: l'altro si riduce a un fascio di bisogni che devono essere soddisfatti, o meglio che devono essere artificialmente moltiplicati, perché il soggetto possa affermarsi; e questa assenza di una comunicazione in valori universali fa sì che il soggetto non possa sentirsi tale che nell'esasperata ricerca individuale del superfluo. Giustamente si è scritto che « quella dell'opulenza... è la società degli " uomini vuoti ": esseri senza più fini, senza più valori, senza nemmeno il richiamo, la spinta alla salvezza, della sofferenza materiale; esseri che possono sentirsi vivi solo nelle furie astratte del sesso o nei sussulti subitanei e imprevedibili, negli sfoghi, di una sporadica e fatua anarchia » [31]. Il che fa intendere come questa società sia caratterizzata da una sua particolare teoria dell'alienazione, del tutto diversa da quella marxista: e ciò perché quel che la interessa è il ricupero della vitalità. Di qui la curiosa unione del primitivismo istintivista e della tecnica. Liberarsi dall'alienazione significa liberarsi da una secolare repressione e inibizione degli

[30] Cfr. Rodano, *Il processo di formazione*, cit., pp. 265-66.
[31] Rodano, *art. cit.*, p. 324.

istinti (in pratica, da ciò che tradizionalmente era chiamato morale e che dal nuovo punto di vista viene detto etica sessuofobica); l'energia repressa essendo pensata come possibilità di manifestarsi in forme di aggressività, di odio e di risentimento, preparazione psicologica a ciò che sembra in apparenza l'obbiezione più grave alla mentalità progressista vale a dire alla guerra.

Novità che non è sviluppo di posizioni precedenti, dunque antitradizione; accettazione di questa novità che alle generazioni giovani si presenta come necessaria, se si vuole evitare la caduta in un pessimismo assoluto, in altre parole se si vuol vivere; efficienza sensibile sentita come unico valore, dunque spirito di tecnicità; antitesi a quella che era tradizionalmente pensata come la morale cristiana e idea di una morale « senza peccato », l'idea del peccato essendo all'origine di tutti gli atteggiamenti antivitali, delle repressioni socialmente pericolose. Questi sono tutti elementi di un unico contesto, senza che si possa elevare alcuno di essi a fattore causale primo. Dal che si vede quanto sia arbitrario isolare da questo contesto l'associazione di tecnologia e di irreligione; anziché un'unità necessaria, essa è un'unità di fatto entro il quadro della società opulenta.

Non può dirsi allora che l'irreligione attuale del mondo occidentale non sia che il riflesso del fatto che questo mondo subisce, nell'opposizione che le è costitutiva, il marxismo, in ragione di un mancato reale oltrepassamento? In dipendenza di ciò l'analisi meramente descrittiva deve far posto, proprio per essere compiuta, a un fattore causale, che non può venire cercato che nella definizione dell'essenza dell'ateismo filosofico. Tutto ciò diventerà più chiaro se porteremo la considerazione sulla genesi del sociologismo contemporaneo.

2. *INTORNO AL SOCIOLOGISMO CONTEMPORANEO*

Limitiamoci a considerare due sue caratteristiche: l'essere un relativismo integrale che, appunto perché

tale, si distingue dallo scetticismo; il potersi realizzare come tale solo portando al limite la teoria marxista delle ideologie, fino al considerare come ideologia lo stesso marxismo. Appare subito la stretta analogia che lo unisce alla società opulenta, documentata, del resto, dal parallelismo della loro crescita e della loro diffusione. E infatti il sociologismo (da distinguersi, ben inteso, dalla sociologia come scienza) [32] si presenta come l'unica posizione veramente postmarxista allo stesso modo che la società opulenta si presenta come l'unica posizione postcomunista. In secondo luogo, c'è una rigorosa simmetria nel rapporto dell'uno e dell'altra alla tradizione: per il sociologismo nei riguardi così della metafisica trascendente e dell'immanentismo idealistico, come del marxismo e dell'irrazionalismo; e per la società opulenta non si può parlare di sviluppo della civiltà cristiana o della civiltà liberale, ma di una realtà nuova che utilizza forze o istituti dell'una o dell'altra. Si può infine osservare la stessa ambiguità religiosa: come posizione empiristica il sociologismo non nega generalmente la possibilità di una realtà trascendente; ma intanto dissacra religioni e metafisiche nell'aspetto in cui vengono a far parte dell'esperienza storica.

Relativismo integrale: sociologia, intesa nel senso di nuova scienza universale dei fatti umani, e filosofia si contrappongono, perché sempre, scopertamente o meno, la filosofia è stata caratterizzata dall'idea di verità eterne e assolute. Anche lo stesso marxismo; anche, e visibilmente, lo scetticismo che ha cercato la sua prova, non nell'abolizione dell'idea di verità assoluta, ma nel fatto dell'impossi-

[32] È questo sociologismo nuovo? Si può pensare ad un'attualità di Comte, o a un curioso processo da Marx a Comte. I riscontri sono assai facili: oltre all'idea della sociologia come scienza universale, si può pensare alle sue conseguenze politiche, la sociocrazia e il governo dei sapienti comtiani, che meriterebbero di essere raffrontati a certe loro versioni recenti. È ben vero d'altra parte che nella genesi del sociologismo contemporaneo Comte ha direttamente contato assai poco e che i processi di formazione sono differenti. Ma appunto per questo uno studio sulla curiosa forma dell'attualità comtiana sarebbe interessante.

bilità di concepirla per ciò che ogni pensiero dipende dalla posizione concreta del soggetto nella vita e dalle sue relazioni col contesto sociale. Non si può parlare, nella nuova educazione al pensiero relativista, di una sociologia *accanto* alla filosofia, come trattazione di problemi diversi; ma di una sociologia che surroga la filosofia, perché ne assolve completamente la funzione critica.

Teoria marxista delle ideologie portata all'estremo, sino a significare che tutte le prospettive di pensiero, la marxista inclusa, non esprimono qualcosa di eterno, ma sono sempre legate a certe situazioni sociali e non si intendono al di fuori delle corrispondenze ad esse. Quando si passa dalla critica consueta (da quella che nel campo filosofico si potrebbe dire critica accademica) alla critica ideologica? La prima riguarda soltanto il pensiero espresso: la seconda vuole intendere il significato reale delle espressioni dell'avversario riportandole al soggetto che le pronuncia, alla sua situazione (da ciò il carattere « esistenziale » del recente sociologismo); per intendere occorre oltrepassare quel che è realmente espresso. Quando il riferimento è all'individuo si è ancora in una concezione particolaristica dell'ideologia: si cerca nella psicologia dell'individuo le ragioni di affermazioni che deformano il reale; la critica è moralistica. Quando il riferimento è cercato nel gruppo sociale, ci si mette sul piano noologico delle strutture generali del pensiero, si porta l'attenzione sulle forme che fanno apparire il reale a un determinato gruppo in una maniera piuttosto che in un'altra, e ciò indipendentemente da ogni considerazione di buona fede o meno. Sino a non molti anni fa, il metodo ideologico era stato messo in rilievo e usato soprattutto dal marxismo, per mettere in luce come la valutazione del reale pronunziata dai suoi avversari fosse deformata in relazione agli interessi del gruppo di cui fanno parte (la « coscienza falsa »). Ora, questo privilegio del marxismo deve essere revocato: « l'analisi del pensiero e delle idee nei termini di ideologia è troppo vasto nella sua applicazione e troppo importante come arma per diventare il monopolio permanente di un

qualsiasi partito. Nulla doveva impedire agli oppositori del marxismo di impadronirsi dell'arma e di applicarla al marxismo stesso »[33]. Attraverso quest'estensione si passa dalla semplice teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza; da quello che era l'arsenale intellettuale di un partito, a un metodo di ricerca sulla storia intellettuale in generale. Si pretende perciò che una tale storia delle idee orientata sociologicamente sia chiamata a fornire agli uomini moderni una nuova visione di tutto il processo storico; a spiegare le opere appartenenti a quel « genere » filosofia ormai oltrepassato; a rendere ragione soprattutto delle categorie morali perché l'idea dell'assolutezza della morale era il fulcro della filosofia: « noi raggiungeremo una penetrazione più profonda dei problemi, se potremo dimostrare che la moralità e l'etica stesse sono condizionate da certe situazioni definite e che dei concetti fondamentali quali il dovere, la colpa e il peccato non sono sempre esistiti, ma hanno fatto la loro apparizione come corollari di situazioni sociali determinate »[34].

Dobbiamo anzitutto domandarci: è vero che il sociologismo rappresenta l'estensione del motivo critico del marxismo, una specie di teoria della relatività generalizzata messa al posto della relatività ristretta? O invece esso risulta, come conseguenza ultima, dall'accettazione di una particolare critica del marxismo, necessaria *in un certo orizzonte di pensiero che non può venire assunto a criterio assoluto?*

Cominciamo con l'osservare come Marx non abbia considerato la realtà sociale nella disposizione spirituale

[33] K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, trad. franc., Paris, Rivière, 1956, p. 72. La posizione del Mannheim si può generalmente riferire al revisionismo, se con questo termine si intende lo sforzo di enucleare quanto di veramente scientifico ci sia nel marxismo, a partire da una cultura che si è costituita indipendentemente da esso; e che per il Mannheim non è più una forma di neokantismo o di positivismo umanistico, ma la filosofia della vita. A partire da questa considerazione si potrebbe presentare il sociologismo come termine finale del revisionismo.

[34] K. Mannheim, *op. cit.*, p. 81.

del sociologo, che si sforza di mettere da parte nella sua ricerca ogni giudizio di valore, in quanto almeno sia cosciente, e di sfuggire a ogni mistica; che perciò vuole eliminare come materia estranea alla scienza tutto ciò che è detto per spingere gli uomini ad opere pratiche. Bensì con la mente del filosofo della storia che interpreta la storia universale in rapporto al principio secondo cui gli eventi e le successioni storiche sono unificati e diretti verso un ultimo scopo; e con l'animo del rivoluzionario, cioè con la mentalità escatologica laicizzata. Ed è da tener presente che la stessa distinzione di mente e di animo non può avere nei suoi riguardi che un valore relativo; essendo egli giunto, per via filosofica, alla sostituzione del tipo del filosofo con quello del rivoluzionario, cioè a quel nesso di teoria e di pratica in cui si suole, giustamente, ravvisare il punto centrale della sua dottrina. È stato detto che la filosofia della storia è il passato ritrovato e l'avvenire decifrato per la grazia di un presente appassionatamente vissuto: pensata per Saint-Simon [35], questa definizione serve perfettamente a caratterizzare il pensiero marxista. Nell'ordine genetico del quale il momento filosofico antecede e condiziona l'osservazione sociologica, anche se la forma espositiva adottata per il *Capitale* possa far credere, sulle prime, che la tesi della rivoluzione proceda da una considerazione della realtà sociale puramente obiettiva; né varrebbe opporre che se, in linea di fatto, la sociologia di Marx si trova legata alla sua filosofia, ciò non toglie che possa essere autonoma di diritto e che quindi possa esser accolta anche a partire da punti filosofici diversi.

Questa dipendenza del punto di vista sociologico da quello filosofico, noi la troviamo in ogni parte del pensiero marxista, dunque anche nella teoria delle ideologie. Si è spesso ripetuto che questo termine ha per lui un significato oscillante: che talvolta viene usato in un senso peggiora-

[35] Da H. Gouhier, *La jeunesse de Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. II, *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris, Vrin, 1936, p. 274.

tivo, quasi psicanalitico, per designare le rappresentazioni false che gli uomini si fanno di se stessi; che talvolta perde questo significato negativo, così da poter venir riferito allo stesso marxismo indicato come l'ideologia del proletariato [36]. La difficoltà si può però facilmente dissipare col porre attenzione alla riduzione, ottenuta per via strettamente filosofica nella critica della filosofia speculativa, dell'idea a strumento di produzione. Ne derivano infatti la scomparsa della distinzione tra filosofia come contemplazione o autocoscienza e l'ideologia come strumento pratico di agire sul mondo, e il conseguente assorbimento nell'ideologia di tutte le produzioni culturali. La distinzione tra verità e falsità non si opera cioè al di fuori dell'ideologia, ma all'interno: si possono distinguere delle ideologie reazionarie, giustificanti ossia mistificanti la realtà data, e delle ideologie progressive e liberatrici. C'è insomma per Marx una filosofia che si presenta come tale e che in realtà non è che ideologia perché non prende posto nella storia che come consacrazione di un determinato ordine dato, mistificato come sacro, o almeno come naturale e immutabile; e c'è invece un'ideologia apertamente dichiarantesi come posizione politica e partigiana, per ciò che vuole cangiare il mondo e non semplicemente contemplarlo, che è realmente filosofia, perché esprime il senso della storia nel suo divenire. In relazione a ciò si intendono le oscillazioni del suo linguaggio tra il significato deprezzativo e quello positivo del termine; si intende la distinzione tra « coscienza vera » e « coscienza falsa ». Tipo fondamentale dell'ideologia falsa è la religione; lo sono le filosofie in largo senso spiritualistiche e idealistiche in quanto concludono in una teodicea (si potrebbe, a questo proposito, studiare lo sviluppo della filosofia classica tedesca, da Leibniz fino a Marx, come processo diretto alla liqui-

[36] Il Gurvitch, *Le concept de classes sociales de Marx à nos jours*, Paris, C. D. U., 1954, pp. 29-30, distingue nell'opera di Marx ben tredici significati del termine ideologia « qui ne se recouvrent que très partiellement ». Ma io penso che si possano ridurre a questi due fondamentali.

dazione dell'idea di teodicea). Tipo fondamentale della ideologia vera è quella proletaria, che possiede una validità universale, in quanto atta a portar fine all'esistenza delle classi, alla coscienza alienata, e quindi alla stessa pluralità delle ideologie: sottolineiamo questo aspetto perché l'avvento della società socialista dovrebbe segnare non già la fine della storia, ma quella delle ideologie come false coscienze.

Da questa priorità del momento filosofico deriva il fatto che, nonostante il suo storicismo, il marxismo mantiene un certo numero di verità eterne, sotto forma di giudizi teoretici e di giudizi di valore, che sono pensati come universali, validi per tutti gli uomini in ogni tempo [37]. Per es.: l'idea dell'uomo sociale, intesa come negazione completa dell'idea platonico-cristiana della partecipazione. L'affermazione cioè che l'uomo non ha una sua interiorità rientrando nella quale trovi la verità, ma pensa solo in quanto è in rapporto con altri esseri umani; critica della categoria dell'interiorità che, in quanto coincide con quella della categoria del privato, è il fondamento della stessa critica della proprietà privata. L'idea della dialettica come unità del razionale e del reale. Quella della possibilità obbiettiva della realizzazione storica di una comunità umana autentica, caratterizzata dall'abolizione delle classi sociali e dello sfruttamento. Quella dell'unità di teoria e di pratica, per cui dalla critica della filosofia speculativa e dalla riduzione dell'idea a strumento di produzione, consegue che la filosofia non si esprimerà più nella forma di sistema, come comprensione di una totalità realizzata, ma nella realizzazione di una *totalità*. Quella di una visione della storia, diciamo così, modernista, per cui è vero e lo sarà sempre che la società capitalista, e le forme di pensiero che le corrispondono (cioè il razionalismo), ha rappresentato un progresso rispetto alla società feudale e

[37] Cfr. il saggio di L. Goldmann, *Le matérialisme dialectique est-il une philosophie?*, nel vol. *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, con le cui tesi, sul piano interpretativo, perfettamente concordo.

alle forme mistiche di pensiero, e che la società socialista segnerà a sua volta un progresso sulla società capitalista. E così via.

Sono tali affermazioni pensate come verità assolute a specificare la posizione della filosofia marxista rispetto ad ogni altra [38]. Come molto giustamente è stato osservato [39], essa si trova separata da tutte le filosofie razionaliste ed empiriste dell'età moderna, perché afferma l'insufficienza del puro discorso concettuale e subordina tale discorso all'azione, pronunciandosi così per un'autonomia soltanto relativa (come tappa verso qualcosa che l'oltrepassa) e non assoluta della filosofia; questa asserzione dell'autonomia soltanto relativa la imparenta con il ritmo di pensiero della filosofia cristiana (il pensiero razionale come tappa verso la Grazia e la Rivelazione) da cui però si trova radicalmente separata per la sua idea di totale immanenza storica; l'importanza dell'azione e il valore dato alla comunità la separano dallo spinozismo; l'accettazione del male come cammino che porta al bene, dal pensiero di Pascal e di Kant.

Questa schematica rappresentazione permette di intendere come il marxismo sia suscettibile di essere criticato da punti di vista completamente diversi, e come la critica che procede da ognuno di essi non possa senza inconseguenze venire accolta dagli altri.

Ora, è proprio dalla concezione della filosofia come di-

[38] Soltanto in questo modo si può infatti salvare l'originalità del marxismo come filosofia. C'è stata infatti in passato una tendenza a contestarla e a dissolvere, sotto l'aspetto teorico, la sua sintesi in elementi che non le appartenevano in proprio. Cfr., p. es., quello che fu l'ultimo scritto, come sempre acuto, di Adriano Tilgher, *Interpretazione del marxismo*, in «Riv. Inter. di Filosofia del Diritto», 1942: « Non una sola delle tesi che vanno sotto il nome di Marx, è frutto originale del suo ingegno. Dove allora l'originalità di Marx? Essa è *tutta* e *solo* di natura profetica, messianica, apocalittica » (p. 4 dell'estr.). Anche Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, 3 voll., Paris, Gallimard, 1946-1954, pensa di ritrovare tutte le idee di Marx nello sviluppo del pensiero rivoluzionario francese.

[39] Goldmann, *op. cit.*, p. 15.

scorso concettuale assolutamente autonomo (nel senso di non introduttivo né alla contemplazione religiosa, né alla pratica rivoluzionaria) che deriva la critica mossa al marxismo di essere un'ideologia nel senso di semplice strumento di azione. Possiamo convincercene con facilità se esaminiamo le critiche mosse al marxismo dal pensatore più rigoroso tra coloro che hanno proceduto in questo senso, vale a dire da Benedetto Croce.

Consideriamo perciò, nelle *Conversazioni critiche*, un suo scritto vecchio di più di cinquant'anni. Vi leggiamo: « Basta saper leggere le celebri glosse al Feuerbach, scritte nel 1845, per uscire di dubbio. In queste glosse, prendono la parola, dinanzi alla filosofia preesistente, non già altri filosofi, come si aspetterebbe, ma i rivoluzionari pratici... il capovolgimento consisteva nel surrogare alla filosofia la pratica e al filosofo il rivoluzionario... Ma, se le cose stanno così, è del pari evidente che il Marx non tanto capovolgeva la filosofia hegeliana, quanto la filosofia in genere, ogni sorta di filosofia... In lingua povera egli esprimeva, sotto la fraseologia filosofica abituale del suo tempo e paese, per una parte la personale indifferenza alla quale era giunto verso la speculazione, e, per l'altra, il suo energico interessamento per la politica... Di qui anche deriva l'abito costante nel Marx e nell'Engels di guardare nei filosofi proprio ciò che non è filosofico; le tendenze pratiche e gli effetti sociali e di classe, che quelli rappresentano » [40]. Le stesse precise affermazioni ritornano in quel saggio del 1937 [41], in cui è l'avvertimento di quella nuova attualità del pensiero marxista che, dopo decenni di oblìo, veniva riscoperta, per quel che riguarda il mondo occidentale, forse soprattutto in Francia: « ... La scienza e la filosofia di sola apparenza e " ideologia di classe " il Marx non avrebbe dovuto andarle a cercare presso Cartesio e Spinoza, Kant e Hegel, ma presso di sé medesimo... ».

[40] *Conversazioni critiche*, serie prima, pp. 298-300 della 2ª ed., 1924.

[41] *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, in appendice a *Materialismo storico ed economia marxistica*, 6ª ed., 1941. La frase cit. si trova a p. 294.

Si tratta ora di domandarsi se il sociologismo non sia esattamente l'epilogo *necessario* di questa critica del marxismo che lo riduce a ideologia; e ciò in ultima analisi perché, se il marxismo è una filosofia, non si può espellerlo dalla storia del pensiero filosofico e consegnarlo a quella delle ideologie, senza far lo stesso per tutte le altre filosofie; senza pronunziare cioè il giudizio secondo cui le varie filosofie, in quanto contengono dei giudizi non verificabili sperimentalmente, esprimono soltanto dei pratici timori e delle pratiche speranze, integralmente spiegabili con lo studio delle condizioni sociali e storiche in cui sono sorte.

Possiamo cercare di tracciare un primo abbozzo di dimostrazione, considerando la funzione che la critica di Gramsci a Croce ha avuto, certo contro le previsioni del suo autore, nella diffusione, in Italia, della mentalità sociologistica. Non è certo il caso di riassumere questa critica, tanto è nota. Limitiamoci a ricordare come per Gramsci « storicità » della filosofia altro non potesse significare che sua « praticità » e « politicità »: egli si inseriva nella polemica di Croce e di Gentile, per affermare che quello storicismo, a cui Croce si trovava obbligato a ricorrere per non cedere al suo avversario, non poteva trovare vera coerenza e vera liberazione dai residui di « trascendenza di metafisica e di teologia » che nello storicismo marxista. Croce « ha ritradotto in linguaggio speculativo le acquisizioni progressive della filosofia della prassi e in questa ritraduzione è il meglio del suo pensiero »[42]; continuarlo significa proprio criticare l'aspetto « speculativo » della sua filosofia e con ciò ritrovare il genuino Marx, contro quello del materialismo e dell'economismo volgare. La legittimità della posizione speculativa di Croce sarebbe valida soltanto se egli fosse veramente riuscito nel suo assunto di distinguere la filosofia dall'ideologia; in realtà la sua ritraduzione « spe-

[42] *Il Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, p. 233.

culativa » porta invece a un'ideologia conservatrice, modellata sui concetti di rivoluzione-restaurazione, di classicità nazionale, di rivoluzione passiva.

Con le tesi di Gramsci il marxismo dimostrava in maniera ineccepibile che l'oltrepassamento-annientamento tentato da Croce non era avvenuto. Ma era pure una critica che andava troppo oltre: restava sempre il rilievo, affermato da Croce, ma non soltanto da lui, sul carattere teologico permanente nel marxismo. Che cosa di più facile se non il sommare le due critiche, accettando quella di ideologismo mossa da Marx alle posizioni filosofiche avverse, ed estendendola d'altra parte in modo da applicarla allo stesso marxismo, nella forma classica in cui si presenta? E dirigere attenzione e speranze a una forma di pensiero libera da ogni elemento teologico (considerato come antidemocratico), in cui si trovino conciliati Marx con Dewey, con esistenzialismo di sinistra (si sono già accennate le cadenze esistenzialistiche del sociologismo: portare l'attenzione dalle tesi all'uomo che le pronuncia e che è sempre in una situazione), col nuovo positivismo?

Non a caso si è fatto l'esempio di Croce, perché il suo pensiero proprio in ragione di quell'insufficiente, ma pur necessaria in una certa idea della filosofia che sembrava autorizzata dalle forme laiche del pensiero moderno, critica del marxismo da cui era partito, sembra [43] rischiare di prender posto nella storia della filosofia come momento

[43] Naturalmente (c'è bisogno di dirlo?) dico « sembra », volendo con ciò rilevare quanto ci sia di unilaterale e di parziale in questo giudizio: tuttavia *di necessità* estremamente diffuso negli ambienti sensibili al neopositivismo, e direi prevalente, anche se di rado espressamente formulato, nei giovani. Quanto poco lo condivida, può mostrarlo il fatto che nello scriverlo mi veniva in mente il giudizio di Brunschvicg sul tomismo semplice « transizione tra la scolastica agostiniana e la scolastica nominalista » (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2ª ed., 1953, t. I, p. 111), che era anch'esso, nella prospettiva storica del Brunschvicg, un giudizio necessario. Quel che voglio significare è soltanto l'ampiezza della revisione a cui la filosofia crociana deve essere sottoposta, perché possa emergerne il nucleo ancora vivo.

di transizione, e nel solo pensiero italiano, dal positivismo naturalistico (cioè da quell'involuzione naturalistica del positivismo che si era verificata soprattutto in Italia) al positivismo sociologistico. Aveva presentato se stesso come il filosofo della restaurazione del divino: « lo storicismo assoluto non nega il divino... ma nega unicamente la trascendenza del divino e la metafisica che le corrisponde; diversamente dal positivismo, empirismo e prammatismo che, per liberarsi dalla trascendenza della metafisica sopprime il filosofare stesso... qual, non dico identità, ma affinità può essere, dunque, tra i due? Se mai, lo storicismo si sente più affine alle religioni, e alla vecchia e da esso combattuta e sorpassata metafisica, la quale, a suo modo, accoglieva e pensava il divino, che non all'arido positivismo, empirismo e prammatismo »[44]. C'era per lui un dato di fatto, al di fuori di ogni possibile discussione: l'età del Dio trascendente era ormai definitivamente finita. Ma, nelle correnti di pensiero che avevano accolto questa fine, e che perciò potevano dirsi moderne, c'era opposizione: da una parte stavano coloro come positivisti, prammatisti e marxisti, per i quali il vero umanesimo è ateo; dall'altra, coloro che assumevano l'eredità del passato e al vecchio Dio intendevano sostituire il divino immanente. Primo avversario, dunque, per Croce, un certo tipo di laicismo; e ciò perché l'altro, la religione trascendente, non poteva più dirsi avversario, dato che, dal punto di vista del pensiero rigoroso, a suo giudizio era morto. Si trattava, non di distruggerne le vestigia, ma di surrogarlo. A dieci anni dalla sua scomparsa possiamo dire che gli avversari laici di Croce hanno completamente trionfato. Nel nuovo sociologismo sono confluite quelle tre forme di pensiero che egli aborriva, positivismo, empirismo, prammatismo. E di più non si può affatto dire che questi indirizzi, nella loro rinnovata formulazione, continuino il suo insegnamento nel senso che lo conservino inverandolo. Perché il nuovo positivismo non vuole essere affatto una

[44] *Il carattere della filosofia moderna*, 1941, pp. 195-196.

sintesi tra il pensiero positivistico di vecchio tipo e il pensiero crociano, ma invece una riaffermazione del positivismo, liberato da tutti quegli elementi per cui aveva ceduto dinanzi alla critica idealistica; e il nuovo illuminismo non è affatto la sintesi del vecchio illuminismo con motivi romantici ma vuole rappresentare la totale liberazione dal romanticismo; ed è corrente la formula che farebbe fremere Croce nella tomba, della storia come sociologia del passato. Diceva Croce che nei riguardi del marxismo non si poteva, a rigore, parlare di superamento, perché non c'era nessuna sua verità da conservare; ma che ciò non lo dispensava dal debito di gratitudine verso di esso, perché ne aveva ricavato la suggestione per la definizione del momento economico. Si può dire che oggi la posizione sia esattamente rovesciata. Per la più gran parte del pensiero laico il suo pensiero filosofico è definitivamente morto; quel che resta di lui è soltanto il ricordo di un episodio, e nessuno lo negherà, di un grande episodio della cultura italiana e la gratitudine per un magistero in senso metodologico e antimetafisico.

Altrove, in anni lontani [45], avevo parlato della funzione annullante esercitata dal marxismo rispetto alle filosofie come discorsi concettuali assolutamente autonomi; la situazione di oggi sembra riconfermare perfettamente quel mio vecchio giudizio: l'accettazione di questo annullamento delle filosofie, o di quel tipo di visione del mondo che per molti si identifica con la filosofia, da parte di posizioni non marxiste, si è espressa nella forma, che allora non potevo prevedere, del sociologismo. Ma se così stanno le cose, bisogna risalire alla ragione prima del processo di cui il sociologismo è il termine ultimo; il che implica, di nuovo, l'intendere la diffusa irreligione naturale dell'occidente, come fenomeno secondario e derivato dalla cui semplice osservazione non si può derivare che un materiale sconnesso.

[45] Nel mio scritto *La « non-filosofia » di Marx e il comunismo come realtà politica*, ristampato in questo volume.

È notissima la formula in cui Marx contrappone il suo *divenir-mondo della filosofia* al *divenir-filosofia del mondo* di Hegel; e non sto certo qui a spiegare perché questo rovesciamento della filosofia hegeliana si identificasse con la sostituzione dell'ateismo radicale al cristianesimo diventato filosofia. È un altro dei suoi significati che ora ci interessa: il divenir-filosofia del mondo di Hegel era strettamente legato alla sua « astuzia della Ragione », alla traduzione dell'idea di Provvidenza, al suo umanesimo teologico. Voleva significare: il senso vero delle azioni storiche sfugge ai loro autori e si rivela completamente solo nella presa di coscienza del filosofo. Al contrario Marx pensa che soltanto una vera presa di coscienza permetta l'azione che porti a una rivoluzione totale, significante la fine dello sfruttamento e dell'alienazione; e non dimentichiamo, per intendere questa sua novità, che pensiero comune dei rivoluzionari dell'800 e l'idea della rivoluzione francese come opera parzialmente fallita, o comunque incompiuta, per la scarsa consapevolezza della propria funzione storica da parte dei suoi autori, persuasi di realizzare per tutti la libertà, l'uguaglianza e la fraternità, mentre in realtà ponevano le condizioni per il sorgere della società borghese.

Se si crede alla potenza delle idee nella storia, si deve dire che il fatto nuovo del nostro secolo è il manifestarsi di quell'ateismo positivo, di cui il divenir-mondo della filosofia è la formula, caratterizzato da quel particolare rapporto tra la teoria e la pratica di cui si è più avanti discorso; e che di conseguenza la « *storia contemporanea* » *è storia filosofica*, perché è il dispiegarsi di tale essenza, le varie posizioni che in essa si affacciano non essendo intelligibili che in relazione a questo primo punto di riferimento; da cui la sua novità rispetto alla cosiddetta « storia moderna » (dal Rinascimento e dalla Riforma alla prima guerra mondiale). *Dall'attualità storica siamo quindi ricondotti all'analisi dell'essenza filosofica dell'ateismo come problema primo.*

Riflessioni sull'opzione ateistica
(1961)

L'ateismo come realtà invadente è il fenomeno più caratteristico della nostra epoca, senza precedenti storici. Da ciò l'urgenza di una sua definizione precisa, adeguata a un problema nuovo. A questa definizione vorrei approssimarmi partendo dalla discussione della tesi proposta dal Maritain [1].

1. *Ateismo assoluto e ateismo pratico.* Dopo aver detto di intendere per ateismo positivo e assoluto « una lotta attiva contro ciò che ci ricorda Dio —dunque piuttosto un antiteismo che un ateismo— e nel tempo stesso uno sforzo disperato, vorrei dire eroico, per rifondere e ricostruire in accordo con questo stato di guerra contro Dio tutto l'universo umano di pensiero e tutta la scala umana dei valori » e aver visto nella comparsa di questa forma di pensiero l'evento storico senza precedenti che qualifica l'età contemporanea (p. 12), il Maritain spiega il sorgere dell'ateismo assoluto come replica all'ateismo pratico di un certo mondo cristiano: « l'ateismo assoluto è anzitutto il frutto e la condanna dell'ateismo pratico e la sua immagine riflessa nello specchio della collera divina. Se questa diagnosi è esatta, occorre dire che il solo mezzo per sbarazzarsi dell'ateismo assoluto è lo sbarazzarsi dell'ateismo pratico » (p. 41). Ateismo pratico è secondo la sua definizione quello di coloro che pur credendo di credere in Dio negano in realtà la sua esistenza con cia-

[1] J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, Desclée, 1949. Questo scritto è il riassunto perfettamente elaborato della posizione che intorno all'ateismo si presentava necessaria per questo filosofo, dopo *Humanisme intégral* e le opere successive. Rappresenta la sua presa di posizione dopo l'esito singolare della seconda guerra mondiale, cominciata all'insegna di un accordo sul fondamento del diritto naturale contro le forze barbariche e irrazionali, e conclusa con la coincidenza tra la vittoria delle forze che si ispiravano alla prima idea e una diffusione quale mai si era vista dell'ateismo.

scuna delle loro azioni (p. 9).

Ora, questo punto di vista mi sembra inadeguato. Credo si possa dire che esso è valido nel riguardo di certe forme di ateismo apparente e contraddittorio, per esempio quello di Proudhon. Ma si tratta di forme che non hanno esercitato un'influenza effettiva sull'ateismo contemporaneo. La reazione all'ateismo pratico di un mondo che si dice cristiano potrà spiegare le eresie, potrà spiegare nel suo senso etimologico la protesta, in quanto si presenta come diretta contro l'utilizzazione del cristianesimo a fondazione di una signoria temporale, potrà spiegare nel suo senso più ampio l'anticlericalismo, per quel che esso ha una sua ben precisa essenza e non si riduce ad accidente di certe posizioni culturali e politiche: non serve a mio giudizio per la spiegazione dell'ateismo.

Mi sia consentito di fermarmi un po' più a lungo su questo punto, ponendo la domanda di quale forma reale di ateismo il Maritain abbia fatto il ritratto. Evidentemente, scrivendo nel 1949, egli non aveva in mente una dottrina precisa, ma un atteggiamento diffuso in quel tempo e tuttora niente affatto spento: il passaggio della coscienza laica da un umanesimo di tipo teologico a un umanesimo ateo e la tentazione che alcune tesi di questo secondo umanesimo esercitavano sugli stessi cattolici. Ma ciò non toglie che la posizione che egli descrive assuma inaspettatamente (e certo indipendentemente dalla sua intenzione) dei tratti caratteristicamente proudhoniani.

Ha pensato al Proudhon usando il termine di « antiteismo »? Non lo credo affatto, ma pure è stato il Proudhon ad averlo coniato [2]. Ed esso non designa qualcosa di più grave del semplice ateismo, ma vuole invece significare l'anticlericalismo portato all'estremo, ben oltre quello di un Voltaire o di un Condorcet, a un punto tale in cui tutte le sue implicazioni assiologiche e metafisiche

[2] Cfr. il bellissimo libro del P. H. De Lubac, *Proudhon et le Christianisme*, Paris, 1945; a cui, se è da muovere un appunto, è di non aver abbastanza sottolineato la grande superiorità filosofica di Marx su Proudhon e la sostanziale inattualità del pensiero di questi.

siano messe in chiaro. Il cattolicesimo rappresenta per il Proudhon il principio autoritario; ma tale principio è proprio per lui di ogni chiesa, anche se dell'idea clericale il cattolicesimo è la realizzazione perfetta. Ora, la sua posizione è estremamente interessante proprio perché dimostra l'impossibilità di giungere all'ateismo rigoroso attraverso la semplice accentuazione estrema dell'anticlericalismo; perché porta, insomma, al pensiero che ateismo e anticlericalismo rappresentino essenze diverse. È da questo punto che dovrebbe partire lo studio comparativo di Marx e di Proudhon. Perché nel primo abbiamo una politica che procede da un ateismo filosofico; e nel secondo un antiteismo che procede da un'esperienza eticopolitica. Ora, il primo, e non il secondo, riesce a raggiungere la pratica.

Si sa come l'antiteismo di Proudhon si esprima in formule particolarmente drastiche: per ricordare la più dura di tutte, « Dio è il male ». Ma è stato osservato che la virulenza del suo linguaggio non deve trarre in inganno. Si è detto che il carattere del suo pensiero è di essere essenzialmente antinomico, caratterizzato cioè dalla ricerca di portare le antinomie sino all'estremo prima di cercare le conciliazioni. Sarebbe forse più giusto dire che è quello di essere soprattutto polemico, nel senso che egli non sa pensare che per opposizione: il suo polemismo immediato lo porta ad accettare il linguaggio dell'avversario.

« Dio è il male » significa per lui che Dio è la forza che si oppone all'immensa catena dialettica del progresso, concepita come manifestazione successiva della Giustizia nell'umanità; e alla forza correlativa, la Rivoluzione, che ha conosciuto sino ad oggi quattro fasi essenziali, l'affermazione evangelica dell'uguaglianza degli uomini davanti a Dio, quella protestante e cartesiana dell'uguaglianza degli uomini davanti alla ragione, quella dell'uguaglianza degli uomini davanti alla legge, e finalmente deve conoscere quella dell'uguaglianza sociale e antiborghese. Vi è per lui una trinità dell'assolutismo, il

capitale nell'ordine economico, lo stato con la sua funzione antiliberale nell'ordine politico, la Chiesa nell'ordine dell'intelligenza, e in questa trinità la funzione centrale è esercitata dalla chiesa, fondamento della legittimità dello stato e con ciò dell'intangibilità del capitale: « il primo dovere dell'uomo intelligente e libero è di cacciare incessantemente l'idea di Dio dal suo spirito e dalla sua coscienza. Perché Dio, se esiste, è essenzialmente ostile alla nostra natura »[3]; deve essere combattuto in nome di quell'idea della Rivoluzione o « teologia dell'immanenza », che nessuno ancora, a suo giudizio, aveva teorizzato, e di cui egli voleva « scrivere la Bibbia ».

In effetti la sua formula deve essere intesa al modo stesso dell'altra « la proprietà è il furto » che non si riferisce che agli abusi della proprietà e può conciliarsi con l'opposta « la proprietà è la libertà »; al punto che si è potuto giustamente dire che la sua critica della proprietà non voleva concludere che a un sistema di giurisprudenza. Al modo stesso il « Dio è il male » non sembra essere che una negazione sistematica, destinata ad arrivare a una egualmente sistematica affermazione superiore. C'è un punto di vista dell'opposizione tra Dio e l'uomo che non esclude la possibilità di uno stato ulteriore in cui l'opposizione cesserebbe e in cui Dio non apparirebbe più come il male.

L'antiteismo proudhoniano si rivolge contro l'idea della religione intesa come forza di conservazione e di coesione sociale, nelle due forme in cui era stata presentata nella prima metà dell' '800, quella del legittimismo dei profeti del passato e quella dell'accomodamento tra borghesia e cattolicesimo. Soprattutto egli intendeva riferirsi alla teodicea delle armonie economiche, giustificazione della borghesia capitalistica; di quelle leggi generali della meccanica sociale che venivano pensate come stabilite da Dio per portare alla migliore organizzazione e

[3] Parole del *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, t. I, p. 382, cit. dal De Lubac, p. 184.

per cui la ricerca individuale del tornaconto avrebbe dovuto coincidere col benessere universale; ai suoi seguaci, agli utopisti come Bastiat, ai politici come Thiers, agli interessi egoistici e sordidi dei favoriti da queste leggi; alla Chiesa che chiamata in difesa della « Proprietà » e dell'« Ordine », accetta l'accordo e porta la religione a benedire l'egoismo degli interessi; al dogma del peccato originale, fatto intervenire come consacrazione dello sfruttamento, ecc. La sua lotta contro il « Dio della Provvidenza » si oppone a un provvidenzialismo fatalista che consideri provvidenziali tali leggi e giustifichi gli abusi che ne seguono. Del pari la sua polemica contro la carità in nome della giustizia è rivolta contro la carità inserita in questo ordine, e chiamata in aiuto da una forza che da sola non potrebbe fronteggiare la ribellione. L'appello all'autonomia della coscienza morale si rivolge poi contro il puro estrinsecismo dell'arbitrarismo divino.

Di più, per avere una rappresentazione integrale del pensiero di Proudhon, bisogna guardare anche alla sua polemica contro l'umanesimo ateo feuerbachiano e marxista; ed è questa polemica che lo porta a domandarsi, sia pure incidentalmente, se il fine dell'umanità, anziché un'eliminazione di Dio, non sia invece la riconciliazione definitiva con Dio e il passaggio dal tempo all'eternità. La conclusione del libro del De Lubac mette in luce perfettamente l'antinomia non risolta in cui conclude il suo pensiero: « Proudhon si oppone dunque a Marx e gli rinvia a più di un titolo il suo rimprovero di utopia. Se, per esempio, per Marx il tratto proprio dello spirito di utopia è il porre la propria confidenza nelle forze morali, per Proudhon, al contrario, l'utopia consiste nel cercare una rifusione della società senza un " rinnovamento della coscienza della giustizia ". Egli avrebbe potuto dire come dirà Péguy: " La rivoluzione sarà morale o non sarà ". Se egli non crede che l'umanità possa stabilirsi un giorno nell'armonia definitiva è che anzitutto non crede che l'intelligenza umana possa venire a termine del mistero che la sollecita. Mentre, per Marx, " l'uma-

nità non si pone che i problemi che può risolvere ", per lui, al contrario, " noi pensiamo più oltre di quel che ci è dato di attingere ". È in questo che egli vede la grandezza altrettanto che la miseria della nostra intelligenza, in questa impotenza che la mantiene sempre aperta e che le impedisce di contentarsi di ogni soluzione in cui essa si chiuderebbe. Se sembra debole, è perché in essa... " si incalzano, si urtano, si bilanciano delle forze eterne ". Che altri immaginino di aver toccato il termine! Che i positivisti credano di aver cacciato per sempre la metafisica. Che gli umanisti credano essersi sbarazzati per sempre dal grande Fantasma. Proudhon, che fu la loro vittima, partecipa alle loro negazioni. Ma egli mostra loro la bilancia che si rovescia... " l'antinomia non si risolve ", " non si ha mai finito di dibattersi contro Dio " [4].

Ho detto che il problema ultimo a cui può portare lo studio di Proudhon è quello della distinzione tra anticlericalismo (come essenza) e ateismo. Egli appare infatti come oscillante tra due diverse posizioni, a seconda che il suo avversario sia il cattolicesimo o lo stesso cristianesimo (avendo egli costantemente unito le verità cristiane all'uso che ne faceva un certo mondo cristiano) o la divinizzazione dell'umanità, compiuta dalle varie filosofie della storia. Sarebbe ora interessante vedere lo svolgimento del suo pensiero nella filosofia del Renouvier, svolgimento che mette in luce la rottura con l'ateismo. Continuazione che avviene, più che per influenza diretta (non ci fu tra i due pensatori simpatia), perché Proudhon e Renouvier sono accomunati da un moralismo che li oppone allo storicismo dei discepoli di sinistra di Hegel e perché il loro umanismo differisce da quello di Feuerbach per il radicale antihegelismo [5]. Inoltre, ogni posi-

[4] De Lubac, *op. cit.*, pp. 315-316.

[5] L'incontro tra i due pensatori è stato già delineato da P. Mouy, *L'Idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, Paris, Vrin, 1927, pp. 56 sgg., ma il tema sarebbe da riprendere. Per lo sviluppo del pensiero del Renouvier cfr. i due volumi dedicati da M. Méry alla *Critique du christianisme chez Renouvier*, Paris, Vrin, 1952.

zione del loro pensiero ricopre in realtà, e dichiaratamente, una scelta pratica, un atteggiamento morale che è appunto l'anticlericalismo. Inteso come avversione a ogni idea che dia luogo a una forma di clero, naturalmente al clero cattolico visto come esempio massimo in questa deviazione, ma anche al clero degli scienziati auspicato dai sansimoniani e dai comtiani, o al clero hegeliano dei professori di filosofia, o ad altre forme di clero in cui concludono i discepoli di Hegel. Per questa via si giunge a qualcosa di completamente diverso dall'ateismo: a un individualismo che ravvisa in qualsiasi clero un elemento materialistico ed ateo, per la sostituzione di una legge statutaria e di una volontà mondana di potenza alla fede morale; nelle formulazioni concettuali, si arriva a varianti della filosofia religiosa kantiana.

E, infatti, l'asserzione dell'autonomia della coscienza morale e il rifiuto dell'etica del risultato storico inclina verso un dualismo radicale di morale e di storia. Ma allora, questa coscienza morale che permette di giudicare e di svalutare la storia non dovrà apparire come segno di una realtà trascendente? È la disposizione che determina in Renouvier un processo che lo porta alla sua finale, se pur eretica, filosofia cristiana.

Ma, del resto, gli elementi essenziali per la definizione di anticlericalismo nella sua opposizione a quella di ateismo, li possiamo trovare anche nella recente storia della filosofia italiana. In Martinetti, questo tipico ottocentesco, l'ultimo filosofo dell' '800 in pieno '900, del Renouvier fratello spirituale a tal grado che si potrebbe parlare, al loro proposito, di vite parallele, abbiamo la stessa unione tra anticlericalismo e una filosofia cristiana eretica. Che poi, l'anticlericalismo portato alla sua estrema coerenza concluda in visioni o cosmologiche o storiche poco persuasive, questo non ha importanza: quel che interessa è, che mentre è propria dell'ateismo assoluto la volontà di rifondere il mondo per la costruzione di un uomo senza traccia di Dio, l'anticlericalismo, nel suo senso estremo, porta invece a una posizione di distacco

dal mondo. Una storia dell'anticlericalismo e dell'eresia dovrebbe mostrare come nel suo processo il momento politico vada continuamente attenuandosi, mentre va sempre più acuendosi nell'ateismo: sempre maggiore, nel primo, il distacco dalla massa, sempre maggiore, nel secondo, la ricerca del contatto con essa; sempre più viva, nel primo, la critica del mondo tecnico; sempre più accentuata, nel secondo, l'interpretazione del mondo in termini di pensiero tecnico.

Penso si possa dire: al fondo dell'anticlericalismo sta realmente una reazione morale contro l'ateismo politico dei cattivi cristiani; al fondo invece dell'attuale ateismo assoluto sta un'impressione del tutto diversa, quella per cui una morale che si fonda sulla trascendenza del Signore non possa oggi veramente guidare nella vita sociale. Alla condanna del mondo cristiano in nome della morale si sostituisce nell'ateismo la constatazione che esso è condannato, in quanto oltrepassato, dalla storia [6].

* * *

Il Maritain ha potuto pronunziare la sua tesi perché l'ateismo assoluto gli è apparso come caratterizzato da una scelta: « un uomo non diventa un ateo assoluto in conseguenza di una qualche inchiesta sul problema di Dio condotta dalla ragione speculativa... ma in virtù di un atto interno di libertà, nella produzione del quale egli

[6] Potremmo dire, in una formuletta estremamente approssimativa, che il modo di pensare dell'anticlericale coerente è « kantiano », mentre quello dell'ateo contemporaneo è « hegeliano »; ciò non in relazione ai complessivi sistemi di Kant e di Hegel, ma alle loro morali.

Mi sia ancora concesso di insistere sull'idea del Renouvier come pensatore paradigmatico, assai più dello stesso Voltaire, per lo studio dell'anticlericalismo: perché solo nell'800 erano maturati, col giungere al massimo fiore della filosofia della storia e con le religioni dell'Umanità, le condizioni perché l'idea di anticlericalismo potesse arrivare alla sua determinazione definitiva. Il cristianesimo senza cattolicesimo di Renouvier, presentato come stadio ultimo della Riforma protestante per il suo individualismo, ma tuttavia inconci-

impegna la sua personalità intera. Il punto di partenza dell'ateismo assoluto è, a mio avviso, un atto fondamentale di scelta morale, una libera determinazione cruciale... una specie di atto di fede, un atto di fede rovesciato, il cui contenuto non è adesione al Dio trascendente, ma presa di posizione contro questo stesso Dio trascendente » (pp. 12-15).

Il problema si configura ora per me in questi termini. È verissimo che a fondamento dell'ateismo assoluto c'è un'opzione, cioè una considerazione di valori, prima di una considerazione di realtà. Il problema del *valore della verità*, nel senso nietzscheano [7], viene visto come antecedente al problema della verità; è per questo che per l'ateo di oggi il problema dell'esistenza di Dio è una « vana curiosità » [8], nel senso forte che questo termine aveva per i mistici e per i santi; che al tentativo di dimostrare la non esistenza di Dio si sostituisce quello di dimostrare che soltanto l'ateismo permetterebbe la piena realizzazione di un umanesimo scientifico, morale e politico [9],

liabile con ogni forma storica della teologia protestante, è infatti l'inverso del « cattolicesimo senza cristianesimo » di Comte, e vuol significare l'antihegelismo (l'antifilosofia della storia) portato all'estremo.

Si può parlare oggi ancora di un anticlericalismo come sostantivo? È un fenomeno che direi pressoché scomparso, proprio in relazione alla diffusione dell'ateismo.

[7] In quel senso che viene così espresso, per esempio, da Spengler: « uno dei maggiori meriti di Nietzsche è di aver posto il problema del valore della verità, della conoscenza e della scienza... Se Descartes di tutto volle dubitare non dubitò però del valore del problema che gli consigliò tale dubbio ». (*Il Tramonto dell'Occidente*, trad. it., p. 689).

[8] Scrive il Sartre: « L'esistenzialismo non è un ateismo nel senso che si esaurirebbe nel dimostrare che Dio non esiste. Esso dichiara piuttosto: anche se Dio esistesse questo non cambierebbe nulla... » (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 95).

[9] L'ateismo contemporaneo realizza cioè la completa inversione della posizione del pensiero del '600: la meditazione cartesiana era infatti lo sforzo di riduzione dell'ateo all'*insipiens*, che non può essere certo delle verità della scienza e neppure di quelle del senso comune (realtà del mondo esterno).

che in questo senso si deve parlare di un rifiuto, prima che di Dio, della disposizione teistica, cioè delle ragioni che portavano a porre il problema di Dio mentre il vecchio ateismo era ancora soltanto una risposta a questo problema; che si è oggi davanti a una vera e propria ascesi ateistica, come ricerca della liberazione della coscienza dal fantasma di Dio, pensato come un fantasma delle culture e delle civiltà passate che proietta la sua ombra nel presente; che in relazione a ciò è scomparsa la figura romantica dell'ateo tormentato e disperato, nostalgico dei tempi della fede (possiamo dire che l'ateismo assoluto implica una rottura col romanticismo). Questa situazione può venire espressa anche nei termini di cui si servì tanti anni fa Max Scheler [10].

Quel che caratterizza il nostro secolo è l'ateismo « postulatorio », mentre nella comune coscienza culturale dell'Ottocento [11] la desiderabilità dell'esistenza di Dio era un presupposto al di là di ogni discussione. Ciò equivale a dire che l'Ottocento era il secolo di Rousseau (« mantenete sempre la vostra anima in stato di desiderare che ci sia un Dio e non ne dubiterete mai ») e di Kant (la speranza di un accordo, in una realtà ultrasensibile, tra virtù e felicità è un aspetto fondamentale e legittimo della condizione umana) e che il nostro secolo viene dopo Nietzsche. Il problema era cioè allora: alla generalmente riconosciuta aspirazione verso Dio corrisponde una realtà? è possibile una conciliazione tra i bisogni dell'anima e il rigore della conoscenza [12]? Questa impostazione era accettata dalla maggior parte dei positivisti: tra questi alcuni, mantenendo la desiderabilità dell'esistenza di Dio pur affermandone l'indimostrabilità, finivano conseguen-

[10] Nel saggio *Mensch und Geschichte* del 1926; trad. franc. *L'homme et l'Histoire*, Paris, Aubier, 1955; cfr. pp. 76-84.

[11] Dico coscienza culturale comune, perché a rigore l'essenza dell'ateismo fu portata a suo compimento nell'800: nel nostro secolo assistiamo soltanto alla sua diffusione.

[12] Queste, a un dipresso, le parole con cui prende inizio il libro classico dello spiritualismo ottocentesco, il *Microcosmo* di Lotze.

temente col concludere, attraverso un processo più o meno lungo, nella plausibilità della sua affermazione, giungendo, insomma, a un positivismo spiritualistico (e il loro idolo diventava Boutroux); altri erano fermi nella posizione agnostica dell'inconoscibilità, ma questo inconoscibile finiva con l'assumere posizione di ponte tra religione e scienza; altri infine subivano l'influenza di altre posizioni —della filosofia della storia, con conseguente religione dell'umanità, della sinistra hegeliana e di quel materialismo in cui terminavano i discepoli di Feuerbach che non avevano accettato l'oltrepassamento marxista, o dell'idea di uno spinozismo naturalisticamente inteso— e allora affermavano il punto di vista della « ragione » come inconciliabilità tra l'esistenza di Dio e il corso del reale, giudicando come inferiore, soggettivo e non critico, il punto di vista del « cuore » connesso con la desiderabilità dell'esistenza di Dio: ci troviamo purtroppo costretti, dicevano, a una concezione drammatica, in cui l'accordo tra le esigenze soggettive del cuore e quelle oggettive della ragione non è possibile. In altre parole l'ateismo era presentato come *scientismo* [13] diventando così soggetto alla critica spiritualistica e idealistica. Oggi invece si dice: la negazione di Dio è necessaria per la possibilità di una morale, di una scienza e di una politica veramente rigorose. Come negazione del fondamento teologico della scienza, della morale e della politica, l'ateismo di oggi nega anzitutto ciò che per la cultura filosofica dell'ottocento era indiscusso (che Dio sia un *valore*) e inibisce perciò quel processo dal valore di Dio alla sua esistenza, tipico, in diverse forme, del pensiero ottocentesco.

Possiamo dire che il passaggio dal punto di vista scientista al punto di vista opzionale caratterizzi l'ateismo degli ultimi decenni: anche, meglio lo si vedrà più oltre,

[13] Per scientismo intendo la generalizzazione di quell'ateismo metodico che è proprio della scienza. Ateismo metodico che per sé ha il significato di spiegazione dei fenomeni senza intervento di cause trascendenti, e non affatto di negazione di Dio.

dell'ateismo marxista [14]. Ciò consegue, in notevole parte, all'influenza di Nietzsche e della posizione delle questioni filosofiche in termini di valore. Ma ci si può domandare se questo processo segni semplicemente il sorgere di una nuova specie del genere ateismo o se sia invece la *dichiarazione dell'essenza dell'ateismo stesso.* Se ci sia, insomma, un ateismo che ha la sua radice in una scelta pratica e un altro ateismo che si presenta come conseguente a una pura ricerca razionale, disinteressata, sulla natura dell'essere, o se invece la presentazione in termini di scientismo non dissimuli sempre una scelta pratica originaria, che è poi quella dichiarata dall'ateismo postulatorio; o ancora, se l'ateismo non sia sempre una risposta *diretta,* sotto forma di rifiuto, al problema del sacro, anziché un'inferenza tratta dalla considerazione profana del mondo, anche se, allo stesso modo della visione religiosa, cerchi nella sua forma scientista (in quella che si può dire la scolastica dell'ateismo) la sua riconferma in prove che pretenderebbero essere razionali e costringenti. Ma quali sono esattamente i termini dell'opzione? Qual è la natura dell'atto di fede ateistico?

2. *I momenti ateistici nella storia della filosofia.* Per una seria discussione di questo punto occorre partire da una ricerca sui momenti ateistici nella storia della filosofia.

Fermiamo anzitutto l'attenzione sul mondo rinascimentale e moderno senza proporci di rispondere alla difficile domanda se si possa veramente parlare di un ateismo nel pensiero antico. A mio giudizio, e in relazione a quel che dirò dopo, non può esserci ateismo completo che *dopo* il cristianesimo; e ciò perché l'ateismo è caratterizzato da un rifiuto *iniziale* del soprannaturale, che è tutt'altra cosa da quel rifiuto della mentalità mitica o magica che i filosofi o anche i cosiddetti atei dell'antichità hanno operato. Inoltre il vero ateismo può presentarsi soltanto come momento terminale di una direzione di pensiero, in quanto negazione di ogni virtualità teistica che si trovi

[14] Cfr. per questo punto il saggio successivo.

in essa; ed è degno di nota che nessuna delle grandi direzioni del pensiero antico concluda nell'ateismo. Mi sembra di aver trovato la conferma di quella che per me era soltanto un'ipotesi, o meglio la conseguenza di una tesi che mi è stata suggerita dalla considerazione dell'irreligione nel mondo moderno e contemporaneo, nell'esemplare comunicazione di Carlo Del Grande [15].

Né mi pare si possa parlare, a stretto rigore, di ateismo medievale, anche se sussistono posizioni (l'aristotelismo eterodosso) che in stadi successivi della loro evoluzione si manifestano come atee. Perché non erano atei gli avversari contro cui S. Agostino ha pensato, gli scettici, i neoplatonici, i manichei, i pelagiani. E S. Tommaso si è diretto contro gli averroisti, che non erano atei in senso proprio, e contro i Gentili, cioè i Mussulmani, gli ebrei e i pagani. La stessa insistenza dei pensatori medievali sulle prove razionali dell'esistenza di Dio dimostra a mio giudizio, che non si può parlare di un ateismo medievale; e ciò perché l'affrontare il problema dell'ateismo importa che si vada al di là del campo delle prove. Queste presuppongono, infatti, un clima già religioso; giustificazione dell'affermazione, di cui già si è certi, dell'esistenza di Dio, sono la definizione del rapporto tra Dio e il mondo nella visione religiosa; si muovono all'interno di una concezione già sacrale. L'ateismo è per il pensiero medievale piuttosto una possibilità logica [16], avanzata da un sempre battuto obiettante, che una posizione reale. Non c'è ateismo, in senso proprio, io penso, prima di Machiavelli (e poco importa se Machiavelli sia stato o no ateo; il machiavellismo lo è).

[15] *Negazione di un ateismo ellenico*, nel vol. *Il problema dell'ateismo* cit.

[16] Non voglio con ciò dire, ben inteso, che il dubbio ateo, come dubbio, non sia sempre esistito e non abbia sempre contribuito alla purificazione dell'idea di Dio. Ma che soltanto nell'età moderna l'ateismo ha potuto presentarsi come conclusione rigorosa di una direzione di pensiero; e che perciò, da un punto di vista di periodizzamento della storia della filosofia, può esser *detta età moderna quella in cui si manifesta il fenomeno dell'ateismo.*

Ristretta così la ricerca, dobbiamo anzitutto osservare come il fenomeno dell'ateismo si produca al *momento terminale* di ognuna delle tre fondamentali direzioni moderne che affermano l'oltrepassamento della religione nella filosofia, e dunque la negazione del soprannaturale. Del rinascimentalismo, col pensiero libertino, visto naturalmente in quell'aspetto superiore che è il *libertinage érudit* del '600. Dell'illuminismo: suo carattere peculiare è che in esso si trovano associati tre momenti di pensiero, che nella prima metà del '600 apparivano contrastanti, la critica libertina della tradizione, gli indirizzi della religione e del diritto naturale —che a contatto di tale critica trapassano dalla tendenza conciliativa alla rivoluzionaria— lo spirito della nuova scienza. Dopo il dissociarsi della sintesi che è la forma in cui l'illuminismo trova la sua fine, il libertinismo continua come decadentismo, lo spirito rivoluzionario come marxismo, lo spirito scientista come positivismo. Della filosofia classica tedesca, con le due forme assolutamente opposte e inconciliabili di Marx e di Nietzsche. Possiamo esprimere questo pensiero anche nella seguente forma: nella storia abbiamo due posizioni essenziali di ateismo, l'ateismo negativo, o quel che suol dirsi nichilismo, che consiste nella dichiarazione della fine di un mondo sovrasensibile che abbia potere di obbligazione [17]. E un ateismo positivo che vuole appunto essere la critica più rigorosa di questo nichilismo; dovrà portare, in Marx, alla fondazione della città ideale, nell'unificazione di due posizioni tradizionalmente opposte, il massimo dell'utopia, e il massimo del realismo storico e politico; in Nietzsche, a una nuova sorgente dei valori nella volontà di potenza.

Si apre qui un problema assai importante: il pensiero di Nietzsche deve essere considerato come paradigmatico per la forma dell'ateismo assoluto e positivo, o invece deve essere caratterizzato come la crisi *critica* dell'ateismo? e ciò per il suo aspetto di « pensiero tragico » nel senso di

[17] Definizione di Heidegger.

« conflitto senza uscita »? È stato detto che Pascal rappresenta il « momento tragico » del pensiero religioso; penso che con maggiore ragione si potrebbe studiare l'opera di Nietzsche, come il « momento tragico » del pensiero laico.

Partiamo dal giudizio corrente: Nietzsche non deve essere considerato come un maestro d'azione, ma come colui che ha avuto la visione profetica del mondo contemporaneo e ne ha dato i quadri di interpretazione: la metafisica della volontà di potenza, in quanto fa della verità un « valore vitale », coincide con la forma del pensiero in termini di tecnica; con la sostituzione di questo pensiero pantecnicista al pensiero che ha rapporto con l'essere.

In realtà, il pensiero di Nietzsche non è l'oltrepassamento del nichilismo, ma invece il suo compimento: « Ma Nietzsche non intende appunto la metafisica della volontà di potenza come l'oltrepassamento del nichilismo? Di fatto, sino a che il nichilismo non è compreso che come svalutazione dei supremi valori e la volontà di potenza come principio dell'inversione del valore di tutti i valori a partire da una nuova istituzione dei valori supremi, la metafisica della volontà di potenza è un oltrepassamento del nichilismo. Ma in un simile oltrepassamento del nichilismo, il pensiero in termini di valore è eretto in principio. Ora, se il valore non lascia l'essere essere l'essere che è in quanto essere stesso, allora il preteso oltrepassamento del nichilismo non è, al contrario, che il suo vero compimento... Se per rapporto all'essere stesso il pensiero che pensa tutto secondo i valori è nichilismo, allora l'esperienza nietzscheana del nichilismo —secondo cui esso è svalorizzazione dei valori supremi— è essa stessa nichilista »[18]. Però in questo compimento ne mette in luce l'essenza. Quale? È nota la risposta di Heidegger: la metafisica della volontà di potenza è il vero compimento della storia della metafisica occidentale, in quanto essa ha dimenticato

[18] Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege*, 3ª ed., 1957, p. 239.

l'essere per l'essente. Nell'ultimo suo stadio la natura dell'essente si rivela come « volontà di potenza ». Certo, conclusione in primo luogo della cosiddetta filosofia moderna dal '600 al '900: ma in quanto questa era stata preparata da tutta la filosofia anteriore [19]. Come conclusione permette di definire nei termini di « oblìo dell'essere » la situazione contemporanea, vista quindi come stadio ultimo di decadenza e non come momento di un processo verso la liberazione; e come una crisi che non può essere curata attraverso tecniche scientifiche o politiche. Ma questa decadenza deve essere vista come definitiva? o non invece la decifrazione nietzscheana dell'epoca contemporanea non aiuta a riaprire il discorso sul « Dio venturo »?

Ma lasciamo da parte Heidegger, nella cui analisi è possibile distinguere una parte (la completezza del nichilismo raggiunta da Nietzsche e la sua profezia del mondo contemporaneo) che può essere accolta anche da punti di vista diversi dal suo e un'interpretazione della storia della metafisica, la cui discussione coinvolge ovviamente quella dell'intera sua filosofia. Mi sembra che l'aspetto indubbio di verità del suo ripensamento di Nietzsche possa anche venire espresso in termini meno esoterici. Non si potrebbe dire che il trasferimento nichilistico del « luogo » dei valori dalla realtà soprasensibile alla volontà di potenza definisce il passaggio a una nuova età mitica (l'età dei miti ideologici)? E in questo caso l'insegnamento di Nietzsche non definirebbe lo scacco che l'ateismo subisce nel suo tentativo di realizzarsi come ateismo positivo portando non già alla piena realizzazione della ragione, ma a una nuova età mitica, dopo l'età

[19] Si vedano nel secondo volume del *Nietzsche* di Heidegger, Pfullingen, 1961, le assai poco persuasive pp. 141-149 dedicate a Cartesio e precedenti immediatamente il fondamentale paragrafo su *Das Ende der Metaphysik*. In sostanza Heidegger dà un'interpretazione soggettivistica della storia della filosofia moderna, che è assai simile a quella del Gentile, salvo naturalmente la trascrizione in senso pessimistico, anzi catastrofico.

razionale? E la continuazione del pensiero di Nietzsche, dopo il fallimento del suo oltrepassamento del nichilismo, non dovrebbe portare alla discussione del postulato della « morte di Dio »? Curiosamente l'età mitica del nichilismo conferisce una nuova particolare attualità al pensiero del Vico, come unico filosofo teista della possibilità del ritorno all'età mitica (una più approfondita considerazione mostrerebbe come in Vico teismo e possibilità del ritorno all'età mitica siano connessi, per modo che chi neghi questa possibilità in nome di una visione della storia come sviluppo, per es. Croce, deve anche negare il teismo del Vico; come pure deve negarlo chi veda questa decadenza come necessità, esempio Spengler, in certo senso continuatore del motivo vichiano respinto da Croce, anche se non cita mai Vico).

Questa complessa prospettiva dà luogo a una serie di problemi che finora non sono stati affrontati, ma senza la cui soluzione non è possibile, per il pensiero cattolico, prendere posizione rispetto al mondo contemporaneo. Mi limiterò ad accennare ad alcuni fra essi:

a) È anzitutto da osservare come la visione storica, che si è proposta, sull'apparire necessario dell'ateismo al momento terminale delle posizioni razionaliste, sia tutt'altro che abituale ed esiga una profonda revisione dei quadri della storia della filosofia. Per la considerazione consueta il libertinismo è soltanto un episodio di storia del costume e il pensiero filosofico di Marx è un puro accidente della pseudo filosofia della dissoluzione dell'hegelismo, interessante unicamente per la sua potenza come strumento ideologico (vale a dire, il suo studio sarebbe di pertinenza dei sociologi e degli storici delle dottrine politiche). L'ateismo compare nelle storie della filosofia soltanto come materialismo, e viene messo da parte l'aspetto per cui invece è il punto estremo dell'attitudine razionalista. Ed è inevitabile che sia così, per quel che riguarda Marx, in una storiografia hegeliana o neohegeliana o neokantiana, dato che queste posizioni di pensiero sono appunto caratterizzate dall'iniziale espunzione del

marxismo dalla storia della filosofia [20]. Gli esempi sono facili da addurre: si consideri per il primo tempo della storiografia hegeliana Fischer, per la storiografia neohegeliana Croce o anche Gentile; per gli inizi della storiografia neocriticista Lange, per il periodo terminale Brunschvicg o anche Cassirer; e si potrebbe anche aggiungere, benché il discorso dovrebbe qui farsi più complesso, Dilthey, Weber, ecc. (tutto lo storicismo tedesco, la filosofia « critica » della storia, insomma). Io penso che non vi sia questa impossibilità di diritto per la storiografia cattolica e che sia possibile per il pensiero cattolico procedere a una critica positiva del marxismo, cioè successiva alla sua *situazione* (non alla sua espunzione) nella storia della filosofia; ma occorre altresì considerare come di fatto la storiografia cattolica abbia subìto l'influenza dei moduli della filosofia laica.

Possiamo anche dire che l'hegelismo e il neocriticismo, in quanto filosofie del divino immanente [21], si trovano costrette a ridurre le forme di ateismo che incontrano nella storia all'ateismo apparente, escludendo dalla storia della filosofia in senso rigoroso quelle che all'ateismo apparente non si riducono. Perciò, ad esempio, viene tenuto come filosofico del rinascimentalismo quel che confluisce in Bruno, mentre la crisi libertina ne viene esclusa. Ed è naturale e necessario che sia così se l'ateismo rappresenta all'interno del razionalismo una posizione ulteriore a quella del divino immanente e da essa invincibile. Ma quale può essere il risultato di una reale introduzione della considerazione dell'ateismo nella storia della filosofia?

b) Risulta pure dalle considerazioni sinora svolte

[20] Cfr. G. Lukàcs, *La distruzione della ragione*, trad. it., Torino, 1959, pp. 14-15.

[21] Nonostante la varietà delle loro forme possono venire riunite sotto un solo inglobante, perché il compito che si propongono è la liberazione dell'idea di Dio dalla concezione realistica trascendente, trascendenza non potendo significare a loro giudizio che esteriorità spaziale. Cfr., uniti da questo giudizio sulla trascendenza, Croce, Gentile, Brunschvicg, Carabellese, ecc.

che non si può parlare in senso proprio di una storia dell'ateismo, perché non esiste, a parlare propriamente, un suo sviluppo. Vi è una curiosa simmetria tra i momenti storici dell'ateismo e quelli del socialismo (socialismo utopistico-socialismo scientifico) che assume rilevanza così per l'impossibilità di parlare di sviluppo storico nell'uno e nell'altro caso (l'ateismo marxista non è lo sviluppo dell'ateismo negativo, e il socialismo marxista non è lo sviluppo di quello utopistico; per l'impossibilità di parlare di sviluppo storico nei riguardi del socialismo, cfr. le osservazioni di Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Bari, 1945, Vol. I, pp. 277 sgg.). Come per l'assoluta opposizione, nel primo momento (libertinismo, eredità del machiavellismo e utopismo) e la totale identificazione nel secondo (marxismo).

c) Importa osservare come, così nel caso dell'ateismo nichilistico, come in quello dell'ateismo positivo, il punto di partenza sia stato nella politica, in Machiavelli, il vero maestro degli scrittori libertini [22], e nella critica di Marx a Hegel; ciò porta al problema a cui accennerò ancora più oltre, della funzione del momento politico nella formazione dell'ateismo. Non è un caso che l'ateismo accompagni dal punto di vista politico i fenomeni dell'assolutismo nella sua versione laica e del totalitarismo.

L'ateismo negativo ha un carattere aristocratico: dà luogo alla formazione di gruppi ristretti, di sette; al limite abbiamo l'individualismo come criminalismo nel Sade [23].

[22] Mi permetto a questo riguardo di rinviare al mio scritto: *La crisi libertina e la ragion di stato*, in « Atti II Congr. Inter. di Studi Umanistici », Milano, Bocca, 1952.

[23] Sotto il riguardo della definizione esatta della distinzione e del rapporto tra i due ateismi, è del maggior interesse studiare la posizione del Sade rispetto alla Rivoluzione, ricerca iniziata da P. Klossowski, *Sade mon prochain*, Paris, 1947, pp. 13-43. Il libertinismo nella sua posizione originaria, si presentava come giustificazione dell'assolutismo nella sua versione laica. Ma per altro verso lo sconsacrava, ristabilendo di fatto contro le vestigia della società cristiana l'antico rapporto del padrone e dello schiavo. Di qui l'attitudine di alcuni libertini, e tipicamente del Sade, rispetto alla

Si intende perciò perché sia stato combattuto da Robespierre in nome dello spirito rivoluzionario. Carattere proprio dell'ateismo positivo è invece di raggiungere le masse, onde il carattere di realtà invadente che presenta l'ateismo nel nostro secolo.

Questo nesso sostanziale dell'ateismo con le forme politiche avverse alla libertà può portare alla seguente domanda: se non sia essenziale all'ateismo di condizionare necessariamente la realizzazione di tali forme, e ciò nell'atto stesso in cui si presenta, e deve presentarsi, come la rivendicazione più completa della libertà; e se la crisi attuale della libertà e l'invasione ateistica non siano facce dello stesso fenomeno.

d) Pure interessante per uno studio fenomenologico dell'ateismo è la forma di antitesi che esso deve porre tra il pensiero greco e il cristiano. Osserviamo, infatti: nella crisi libertina abbiamo la rottura dell'unità cattolica e umanistica dell'antico col cristiano; nel marxismo abbiamo la rottura di questa stessa unità nella forma che era stata riaffermata da Hegel. L'anticristianesimo si costituì nel pensiero libertino attraverso l'eliminazione di quelle linee del pensiero antico che prefigurano il cristianesimo; nel marxismo, attraverso l'unilaterale sviluppo, con la riduzione del pensiero a tecnica trasformatrice del mondo, di quel tema del dominio dell'uomo sul mondo, come segno della sua trascendenza, che originariamente è biblica. Possiamo dire che lo sfondo della crisi di allora sia stata l'apparenza del *non più* del cristianesimo religioso e insieme il *non ancora* del cristianesimo laicizzato; e che

Rivoluzione. Per lui non si tratta, dice giustamente il Klossowski (*op. cit.*, pp. 20-21), « di inaugurare l'età felice dell'innocenza naturale recuperata. Il regime di libertà non dovrà essere e non sarà di fatto che la corruzione monarchica portata al suo limite estremo ». Vi è quindi un'accettazione della Rivoluzione come operante la « rifusione della struttura dell'uomo » (*ibid.*, p. 14) ma questa rifusione dovrà avvenire secondo il modello libertino e non secondo il modello rousseauiano. Importerebbe studiare la radicale antitesi del Sade ai due possibili svolgimenti del pensiero rousseauiano, quello romantico-cattolico e quello rivoluzionario-robespierriano.

quello della crisi di oggi sia il *non più* del cristianesimo laicizzato (illuminismo, hegelismo). Ci si può domandare sino a che punto il rapporto di *pura antitesi* tra ellenismo e pensiero biblico non sia solidale con l'ateismo, in modo che si possa dire che quelle tra le correnti del pensiero cristiano che lo professano non subiscano in realtà, inconsapevolmente, l'avversario. Pur essendo anche vero che queste posizioni hanno il loro momento di verità nella reazione contro quella ricomprensione di tipo gnostico del cristianesimo che è propria del razionalismo metafisico. Il problema dell'ateismo porta quindi alla revisione del difficilissimo problema del giusto rapporto tra pensiero greco e cristianesimo, facendo considerare inadeguati gli ordinari punti di vista della continuità e dell'opposizione.

3. *L'opzione ateistica.* Da questa considerazione sulla situazione storica dell'ateismo dipende una conseguenza a mio giudizio importantissima.

Ci si può domandare se la critica delle evidenze a cui l'ateismo nel suo farsi assoluto giunge necessariamente (così nella forma di ateismo libertino ancora legato allo scetticismo, come in quella di ateismo decadente, come in quella di ateismo storicista), cioè l'aspetto opzionale e postulatorio che il razionalismo nella sua forma estrema deve assumere [24], non faccia che mettere in luce una certa opzione iniziale che condiziona non soltanto il sorgere del razionalismo, ma tutte le sue categorie interne. Ossia, se si possa arrivare alla definizione che segue: l'ateismo si presenta come momento terminale di un processo di

[24] Questo carattere opzionale rende pure conto del modo di procedere della critica atea contemporanea. Si tratta per essa di criticare il teismo *sradicandolo*, mettendo cioè in luce le radici umane del processo per cui Dio è stato elevato a valore, premessa per l'affermazione della sua esistenza. Importa osservare come la considerazione storica mostri che vi sia vero ateismo solo quando alla critica delle prove dell'esistenza di Dio si sostituisce la ricerca dello sradicamento attraverso la delucidazione delle origini: così già nell'ateismo negativo del *libertinage érudit.*

pensiero condizionato all'inizio da una negazione *senza prove* della possibilità del soprannaturale e che nei suoi momenti precedenti di sviluppo si dichiara come purificazione dell'idea di Dio, passaggio dal Dio trascendente al divino immanente. Se chiamiamo razionalismo questa iniziale negazione di possibilità, possiamo dire che l'ateismo ha la funzione di metterne in luce l'opzione originaria, rifiuto senza prove dello *status naturae lapsae*.

L'opzione che definisce l'ateismo non è in primo luogo ed essenzialmente la replica ad un ateismo pratico. Le concezioni del mondo si formano in relazione a un'iniziale risposta —ed è merito di alcune filosofie dell'esistenza l'averlo richiamato all'attenzione— al problema del peccato originale. Cioè ancora, il razionalismo è un'attitudine condizionante, e nell'aver reso possibile che questo venisse in chiaro sta il grande merito oggettivo dell'ateismo assoluto contemporaneo.

Da questo punto di vista possiamo dire che l'attitudine razionalista altro non è che la semplice assunzione, in conseguenza dell'iniziale rifiuto della caduta, della condizione attuale dell'uomo a sua condizione normale; coincide con un'originaria svalutazione morale del miracolo e del soprannaturale nel senso più ampio, quindi con la negazione della creazione libera e del tema del peccato nel loro significato biblico; con l'abbandono della Bibbia alla critica storica e alle ricerche degli etnologi [25]. Ma una simile assunzione della realtà decaduta dell'uomo a sua realtà normale non può non coincidere con l'assunzione come normale del destino di morte dell'essere finito; con l'affermazione quindi della negatività del finito.

Queste categorie ricevono una loro chiarificazione storica se noi consideriamo quello che senza dubbio è il capitolo più importante nell'intera storia dell'ateismo, cioè

[25] A quella storia naturale del soprannaturale di cui Enrico Castelli ha bene messo in luce il carattere *profanante* (cfr. il suo saggio: *La problématique de la démythisation*, in *Il problema della demitizzazione*, Roma, 1961, pp. 13-17.

il processo di pensiero da Hegel a Marx. L'oltrepassamento dell'alienazione avviene in Hegel attraverso l'idealismo, come dissoluzione nel pensiero della realtà del finito; attraverso l'assolutizzazione del tipo del filosofo, cioè di chi consegue la sua libertà col porsi dal punto di vista dell'essere considerato nella sua totalità. Noi sappiamo come in Marx si sostituisca a questo punto di vista un altro del tutto differente. Ma è importante notare come questa sostituzione avvenga sulla base della tesi della mortalità del finito vista come l'anima della dialettica [26].

[26] Per quel che riguarda in Hegel il rapporto tra idea della morte e dialettica, il notissimo libro di A. Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, di cui sono stati tradotti in italiano i due capitoli centrali: *La dialettica* e l'*Idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi, 1948) mi sembra fondamentale. Cfr.: ... « mentre per il cristiano questo spirito " assoluto " è un Dio trascendente, per Hegel è l'Uomo-nel-mondo. E tale differenza radicale e irreducibile si riconduce in ultima analisi a questo: che lo spirito cristiano è eterno e infinito, mentre lo Spirito di cui parla Hegel è essenzialmente finito o mortale. Quel che trasforma la teologia in antropologia è l'introduzione in essa dell'idea della morte. È solo accettando integralmente tale idea, ossia sopprimendo le idee di sopravvivenza e di resurrezione, che si perviene all'antropologia *vera*, o hegeliana » (trad. it., p. 201). Si veda la connessione di concetti: Hegel vuole operare il trasferimento in filosofia dell'unica tradizione veramente antropologica, quella giudaico-cristiana, per la possibilità di una filosofia che spieghi « come e perché l'Essere si realizzi non solamente come Natura e Mondo naturale, ma anche come Uomo, e Mondo storico » (p. 146); ma in questo passaggio « la natura è, nell'Uomo e per l'uomo, peccato: egli può e deve *opporsi e negarla* in sé medesima. Pur vivendo nella Natura, non ne subisce le leggi (i miracoli); in quanto le si oppone e la nega, ne è indipendente, e autonomo o *libero* e, vivendo nel Mondo naturale da " straniero ", opponendosi a esso e alle sue leggi, vi crea un Mondo nuovo a lui proprio; un Mondo storico, dove può " convertirsi " e diventare radicalmente *altro* da qual è come essere naturale dato » (p. 154). È a partire da questa *sostituzione dell'agonismo con la natura all'agonismo contro il peccato* che mi pare si debba arrivare alla tesi che il Kojève sottolinea: « la nozione cristiana di uno Spirito infinito ed eterno è intrinsecamente contraddittoria: l'essere infinito è di necessità l'Essere-statico dato " naturale " eternamente identico a sé; e l'essere dinamico " creato o creatore ", ossia storico o " spirituale " è necessariamente limitato nel tempo, cioè essenzialmente mortale... Hegel volle, sin dall'inizio,

Non posso naturalmente fermarmi ora su questo punto già del resto tante volte trattato, ma soltanto mi preme portare l'attenzione su un passo poco ricordato, ma a mio giudizio estremamente significativo. È noto come lo Engels abbia ripensato nel 1888 la filosofia giovanile di Marx nello scritto *Ludovico Feuerbach e la fine della filosofia classica tedesca.* Si può certo dire, incorrendo spesso in forti eccessi, che la mentalità dello Engels non era troppo filosofica; pure, mi pare che il rapporto tra Hegel e Marx sia in questo scritto sufficientemente ben definito. L'idealismo vi è accusato di infedeltà alla dialettica conseguente al mancato oltrepassamento del soprannaturalismo; ora, il punto di partenza per lo svolgimento di tale critica trova la sua espressione in questa frase: « La tesi della razionalità di tutto il reale si risolve, secondo le regole della dialettica hegeliana, in quest'altra: tutto ciò che esiste, merita di

applicare all'uomo la nozione giudaico-cristiana dell'individualità libera storica, ignota all'antichità pagana. Ma, analizzando filosoficamente tale nozione " dialettica ", vide che implicava la finitezza o la temporaneità. Capì che l'Uomo può essere un Individuo libero storico solo a patto di essere *mortale* nel senso proprio e pieno del termine, ossia finito nel tempo e cosciente della propria finitezza. E, avendolo capito, negò la sopravvivenza: l'Uomo cui egli si riferisce, è reale solo in quanto vive e opera nella Natura; fuori del Mondo naturale, è un mero nulla. Ma negare la sopravvivenza significa, di fatto, negare Dio stesso... Il mondo non-naturale, cosiddetto " trascendente " o " divino " non è altro, in realtà, che il mondo " trascendentale " (o parlante) dell'esistenza storica umana, il quale non eccede i quadri spaziali-temporali del mondo naturale. Non c'è dunque Spirito fuori dell'Uomo, vivente nel mondo » (pp. 156-57). « Così, la filosofia " dialettica " o antropologica di Hegel è, in ultima analisi, una *filosofia della morte* (o, che è poi lo stesso, dell'ateismo)... l'accettazione senza riserve del fatto della morte, o della finitezza umana, cosciente di sé, è la fonte suprema di tutto il pensiero hegeliano, il quale non fa che trarre tutte le conseguenze, anche le più remote, dell'esistenza di tale fatto » (pp. 158-59). Certo questa interpretazione atea di Hegel tracciata dal Kojève, è storicamente discutibile; ma ha il grande merito di orientarci in maniera decisiva per intendere in tutta la pienezza del suo significato il passaggio dal razionalismo teologico hegeliano all'ateismo radicale.

Si considerino altresì i passi di Hegel sulla caduta (per es., *Feno-*

morire ». Non è estremamente significativo che l'enucleazione del momento razionalistico dell'hegelismo non possa avvenire per Engels che col ravvisare l'essenza del razionalismo nell'idea della naturalità della morte, per ciò che questa affermazione nega ogni possibile riferimento a un'originaria caduta di cui la morte sarebbe la conseguenza?

Ma per questo riferimento alla negazione della caduta iniziale, negazione che necessariamente deve essere *senza prove* [27], è particolarmente importante fermarsi su quell'idea di Rivoluzione che ha trovato nel marxismo la sua definitiva espressione. È notissimo come la novità di Marx rispetto a Hegel stia tutta (nel senso di novità generale implicante le novità parziali e verificate da essi) nella sostituzione del tipo del rivoluzionario a quella del filosofo: cioè al tipo la cui esistenza si è risolta nella pura

menologia, trad. franc., t. II, p. 279; *Filosofia della Storia*, trad. franc., p. 293); essa è rappresentata come la condizione necessaria perché lo Spirito sia veramente se stesso, oltrepassando l'innocenza della condizione animale. Dice perfettamente l'Hyppolite (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 507 e 509): « Lo spirito infinito non deve essere pensato al di là dello spirito finito, dell'uomo agente e peccatore, ma è egli stesso avido di partecipare al dramma umano. La sua vera infinità, la sua infinità concreta, non è senza questa caduta... occorre intendere che questa caduta fa parte dell'assoluto stesso, che essa è un momento della verità totale. Il Sé assoluto non può essere espresso senza questa negatività; non è un Sì assoluto che dicendo No a un No, che scontandone la negazione necessaria ». Cfr. anche per questo punto J. Maritain, *La Philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 240-241.

Non appare dunque uno strettissimo rapporto tra il sacrificio dell'individuo nella filosofia hegeliana (« l'immolazione dialettica della persona », come dice bene il Maritain, *op. cit.*, p. 293) e la tesi della necessità della caduta; nel senso che la filosofia hegeliana vuole appunto essere la giustificazione della necessità del nesso tra esistenza finita e morte?

[27] Sulla particolare storicità del peccato originale cfr. le importanti osservazioni del P. Fessard nel vol. *Demitizzazione e Immagine*, Padova, Cedam, 1962, pp. 75-76: « ... la sua storicità è assolutamente unica, poiché, precedendo ogni altra storicità, è perciò stesso irrappresentabile oggettivamente... ».

contemplazione dell'essere e del suo movimento dialettico, a cui non ha nulla da aggiungere e in cui non ha nulla da modificare, ma soltanto tutto da comprendere e da giustificare; e ciò perché una tale figura presuppone realizzata una « fine dei tempi », raggiunta una tesi a cui non si oppone più un'antitesi, una situazione in cui non c'è più negatività, smarrendo con ciò la novità di Hegel, cioè la funzione positiva mediatrice accordata alla negatività.

Questo termine di Rivoluzione [28] è usato, nel discorso comune, in vari sensi. Il primo e il più antico è quello che lo fa semplicemente sinonimo di *rivolta*: il dinamismo rivoluzionario obbedirebbe a un finalismo inconsapevole, la cui conclusione sarebbe la distruzione dell'ordine civile. E poiché tale distruzione non è possibile senza l'intervento di masse popolari, rivoluzione equivarrebbe a sommovimento popolare acefalo o indirizzato dall'esterno da demagoghi, avventurieri, settari. È l'unica accezione in cui questo termine è stato usato fino alla fine del '700. La ritroviamo nei reazionari dell' '800 —il termine di rivoluzione come designazione di un movimento inteso alla distruzione dell'ordine europeo— congiunta però all'impressione della sua fatalità: si parla perciò di una rivoluzione che impiega gli uomini, piuttosto che esserne guidata, del carattere inconsapevole della sua finalità distruttiva, ecc., tutti temi pensati per la prima volta da De Maistre. Passa poi ai sociologi critici della democrazia, di deriva-

[28] Per la storia del termine è interessantissimo il capitolo *L'Idée de Révolution de Babeuf à Blanqui* nell'*Histoire des idées sociales en France* di Maxime Leroy, Paris, Gallimard, 1946-54, t. III, pp. 340 sgg. Molto buono il capitolo dedicato a *La Révolution* da R. Mucchielli, *Le mythe de la cité ideale*, Paris, P.U.F., 1960, pp. 147 sgg. Naturalmente sempre fondamentali G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923, interessante oltre a tutto come documento del passaggio, attraverso il *totalismo* del rivoluzionario, dall'idea rivoluzionaria alla realtà totalitaria, e K. Loewith, *Meaning in History*, 1949, per i presupposti teologici della filosofia della storia; né è da trascurare W. Nigg, *Il regno eterno*, trad. it., 1947; nonché il noto libro di A. Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

zione più o meno tainiana: rivoluzione, « aspetto della psicologia delle folle », « malattia del corpo sociale di cui si devono cercare le cause », ecc.

Un secondo senso è quello giuridico-politico: secondo il quale si intende per rivoluzione qualsiasi mutamento dell'ordinamento politico di quelle società politiche che sono gli Stati attuato mediante violazione dei princìpi di diritto costituzionale in cui si concreta l'ordinamento stesso, ovvero senza rispettare i procedimenti che disciplinano i suoi legittimi mutamenti parziali. È evidente che questo senso è del tutto diverso dal primo. Per il primo alla rivoluzione è infatti essenziale la violenza, come violenza distruttrice, e per il secondo no. Per il primo la rivoluzione è un fatto irrazionale, per il secondo può essere consentita o richiesta da princìpi giuridici metapositivi.

Terzo senso è quello etico-politico, con cui si intende il « sorgimento » di un ordine nuovo, come realtà inscindibilmente morale e politica, non spiegabile con la semplice evoluzione del passato. Per questo senso si suol dire, ad es., che il Risorgimento italiano è stato un processo rivoluzionario in quanto è stato un « sorgimento »: ed è da esso che procede la sua raffigurazione come modello di una rivoluzione « liberale » e non « giacobina » [29].

Nel quarto senso Rivoluzione è una categoria ideale a cui si giunge attraverso un processo filosofico. Significa la liberazione, per via politica, dell'uomo dall'« alienazione » a cui si trova costretto dagli ordini sociali sinora realizzati e che ha la sua radice soltanto nella struttura di tali ordini. Importa perciò la sostituzione della politica

[29] Nella *Storia di Europa nel secolo XIX*, e in generale nell'intera opera di Croce sono presenti, e vengono opposti, il primo e il terzo (pensato come inclusivo nel secondo) di questi sensi, mentre il quarto sembra esser risolto nel primo. Si veda, per l'opposizione, ad es. questo passo: « Il ribrezzo per la rivoluzione, che si sentì allora e che percorre tutto intero il secolo decimonono, il quale pur doveva fare tante rivoluzioni, era, in realtà, il ribrezzo per la rivoluzione democratica e giacobina... » (*Storia di Europa*, p. 39).

alla religione nella liberazione dell'uomo, dato che il male è conseguenza della società, diventata soggetto di imputabilità, e non di un peccato originale. Per varie che possano essere le forme rivoluzionarie, intese in questo senso, il loro tratto comune è *la correlazione tra l'elevazione della politica a religione e la negazione del soprannaturale.* La Rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto (la metafora che torna continuamente nei suoi teorici) che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, raffigurato questo, né può essere altrimenti, attraverso la semplice generica negazione delle istituzioni del passato (società senza stato, senza chiese, senza esercito, senza delitti, senza magistratura, senza polizia...); che genera un *avvenire* in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che, in ciò, è la risoluzione del mistero della storia.

Quando questa idea ha avuto origine? Penso che queste origini siano abbastanza recenti, non antecedenti a Rousseau (a un particolare aspetto del suo pensiero, contraddittorio con altri) [30]. Non certamente che non ci siano stati prima di Rousseau dei negatori del peccato originale: ma questa negazione si era accompagnata non già all'idea della possibilità di un ordine nuovo secondo natura, ma a quella delle religioni finzioni utili per mantenere l'ordine sociale esistente. Conosce poi, nella prima metà dell'800 uno sviluppo che si accompagna con il giudizio storico sull'incompiutezza della rivoluzione francese [31]. In questo sviluppo si separa dal-

[30] L'amico Sergio Cotta, che tra gli studiosi non solo italiani di Rousseau è dei più competenti, mi ha gentilmente comunicato un suo manoscritto su *Filosofia e Politica in Rousseau*, da cui questa mia veduta si trova pienamente confermata.

[31] Sono stati infatti gli storici della rivoluzione francese, in particolare il Michelet e il Quinet, a diffondere il mito rivoluzionario nella sua formulazione generica di avvento della Giustizia e della Libertà contro il privilegio e l'autorità. All'importanza del Proudhon nell'elaborazione di quest'idea ho già accennato.

l'idea di ritorno allo stato di natura e si collega con la precedente, già elaborata dall'illuminismo, idea di *progresso*, le filosofie della storia servendo come termine di mediazione. Abbiamo quindi la compiutezza dell'idea di Rivoluzione quando la « città ideale » appare come *risultato* della storia, dopo l'hegelismo, in Marx appunto. Il punto di partenza e il punto finale indicano come il suo processo vada da un'iniziale negazione del soprannaturale all'ateismo radicale.

Ma su questo processo di ateizzazione dell'idea rivoluzionaria nel periodo da Rousseau a Marx è necessaria qualche breve osservazione, in relazione a un tema che non è mai stato espressamente trattato. È nota la tesi che presenta il pensiero cartesiano come una diga contro l'irreligione. Se consideriamo il pensiero di Rousseau nell'angolo della *Profession de foi*, esso ci appare come una seconda diga, costruita contro gli stessi avversari, dopo che quella dei tre grandi del pensiero religioso francese del '600, Cartesio, Pascal, Malebranche, appariva erosa; forma di pensiero religioso che si manifesta dopo accettate le critiche che l'illuminismo aveva mosso a quella prima direzione, in quanto metafisica e in quanto connessa con orientamenti teologici. La simmetria non potrebbe essere più rigorosa. Come Cartesio aveva rovesciato il dubbio dei libertini, così Rousseau rovescia il senso di quel richiamo alla natura che era stato proprio dei *philosophes*; mentre questi avevano pensato a un appello contro gli errori dell'infanzia, contro gli scrupoli della morale sociale, contro gli dei che devono tornare nelle regioni immaginarie donde la paura li aveva fatti uscire, per Rousseau la voce della natura si confonde con un istinto divino che opera la distinzione infallibile del bene e del male, che insegna che la giustizia è immutabile ed eterna, che tutto non finisce con la vita, e che l'immortalità dell'anima, ristabilendo l'ordine, giustifica la Provvidenza; che l'uomo non è soltanto un essere sensitivo e passivo, ma attivo e intelligente, che non è l'accidente di una natura cieca, ma il centro privilegiato di un mondo che è stato fatto per lui.

E si potrebbe facilmente continuare nello scendere ai particolari: così, ad es., l'isolamento in cui Rousseau, rivendicatore della religione genuina, sente se stesso nei riguardi della tradizione religiosa è estremamente analogo a quello provato da Cartesio nei riguardi della tradizione scientifica e filosofica.

Ma d'altra parte non sono i giudizi illuministici sulla cultura del passato che vengano da Rousseau posti in discussione; né, soprattutto, la riabilitazione illuministica della natura umana, dunque la critica della situazione dell'uomo considerata in funzione del peccato originale. Quindi la religione di Rousseau viene a definirsi come una forma di pelagianismo (possiamo dire, la forma più rigorosa del pelagianismo?): affermazione di Dio, della libertà e dell'immortalità, ma negazione del peccato e della grazia. Ora in questo contesto, in questa curiosa coincidenza tra la critica del tipo ateo dell'illuminismo e il mantenuto rifiuto illuministico del peccato originale, avviene quel fatto di importanza estrema che è il sorgere appunto dell'idea di Rivoluzione. Perché come spiegare il male, data la bontà originaria dell'uomo, se non per riferimento a uno stato artificiale di società? Per modo che alla liberazione religiosa si sostituisce la liberazione politica: solo il contratto sociale può restituire all'uomo la virtù. Il problema del male viene trasposto dal piano psicologico e teologico a quello politico e sociologico: i dogmi della Caduta e della Redenzione vengono trasferiti sul piano dell'esperienza storica. Insomma, il problema Rousseau è quello della compresenza e del condizionamento di due fondamentali elementi, entrambi nuovi, che poi si dissocieranno, quello che è all'origine di gran parte dello spiritualismo ottocentesco, e quello che media il passaggio dal pensiero illuministico al pensiero rivoluzionario.

Possiamo renderci conto a questo punto, sul piano della necessità delle essenze filosofiche, della presente inattualità delle filosofie ottocentesche del teismo postulatorio, dipendenti, direttamente o meno, dalla posizione religiosa

di Rousseau e dalla straordinaria influenza che essa ha esercitato, come momento determinante per l'orientamento delle direzioni filosofiche [32]; influenza così straordinaria che appunto, come si è visto, la maggior parte del positivismo dell'800 non metteva in dubbio la desiderabilità dell'esistenza di Dio. Infatti, dei due elementi compresenti in Rousseau, e successivamente opposti, qual è che ha maggior forza? Lo spiritualismo uscito da Rousseau, fissava l'ateismo nelle forme di un materialismo naturalistico, senza poter prevedere quella nuova forma di

[32] È da considerare in particolare, a parte la nota influenza su Kant, quella che ha esercitato sulla filosofia francese sino a dar luogo, penso, a una catena Rousseau-Maine de Biran-Lequier, che ricorda, *mutatis*, quella secentesca Cartesio-Pascal-Malebranche e da cui dipende la più gran parte del pensiero spiritualista dell'800 (ho cercato di ragionare questa tesi nel mio scritto *J. Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit.).

Per quel che riguarda Biran, il libro che il Gouhier ha dedicato alle *Conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1948, è sotto ogni riguardo illuminante: e suggerisce pure la domanda se quel processo del pensiero biraniano che, attraverso una serie di conversioni, va da Rousseau a Fénelon, non possa venir definito come la continuazione rigorosa del pensiero di Rousseau, separato dal momento rivoluzionario; anche se si tratti di una continuazione e di un approfondimento che non possono avere il carattere di derivazione razionale, e neppure di evoluzione, ma di creazione continua. Restando sempre vero che « è perché Rousseau parla al suo cuore che più tardi Fénelon e l'*Imitazione* hanno trovato in lui la via aperta » (parole di P.-M. Masson, *La religion de Rousseau*, 1916, t. III, p. 307, ricordate e approvate da Gouhier, *op. cit.*, p. 400).

La discendenza di Biran da Rousseau assume una particolare importanza perché smentisce la nota tesi sul pascalismo di Biran e implicitamente quella, che le è legata, del pascalismo dello spiritualismo francese dell'800 (tesi che diventa tuttavia necessaria quando si minimizzi il giansenismo di Pascal). Nel suo processo di pensiero Biran ha incontrato due volte Pascal nel 1793 e tra il 1815 e il 1818; ma « nel 1793 Pascal si urtava con un amico di Gian-Giacomo, meglio disposto a seguirlo, certamente, che un discepolo di Voltaire, ma pienamente soddisfatto della religione naturale e non provante il bisogno di seguirlo fino al mistero di Gesù. Nel 1815, Pascal, si urta col fondatore della psicologia: ora, per lontane che siano dal materialismo le tendenze della nuova scienza, questa lo dispensa dalle spiegazioni che, nei *Pensieri*, trasformano l'antropologia in apologia del cristianesimo;

materialismo, che permetteva il compimento del pensiero rivoluzionario.

4. *Ateismo e criterio di verità.* Si parla spesso di un momento scientifico, di un momento politico, di un momento etico nell'ateismo. Qual è il loro rapporto? qual è in ultima analisi il criterio di verità dell'ateismo? Penso si possa arrivare a una qualche chiarezza su questo punto a partire dalla tesi che è stata esposta finora e che può venire anche formulata così: non è il rifiuto del peccato che consegua al rifiuto di Dio, ma è vero l'inverso; cioè è il rifiuto del peccato, dello *status naturae lapsae*, della caduta iniziale, l'inizio di un processo che porta all'ateismo. L'ateismo si può quindi definire come la volontà di vivere con coerenza l'attitudine originaria del razionalismo, ossia come la volontà di coerenza con l'opzione originaria. Gli è perciò essenziale un momento etico, cioè la ricerca di un accordo tra la vita e il pensiero; anche a questo riguardo lo studio della critica di Marx a Hegel sarebbe chiarificante. Mi sembra che questo confermi una veduta tradizionale nel pensiero cattolico: l'essenza del razionalismo è un'opzione gratuita per l'aseità e l'autosufficienza dell'uomo; non è il risultato di prove speculative, ma queste sono invece argomenti successivi all'opzione, attraverso i quali essa pretende legittimarsi.

essa non incontra né peccato né grazia: il primo biranismo giustifica la riserva del giovane lettore di Rousseau » (Gouhier, *op. cit.*, p. 376). Per Biran non c'è nessuna esperienza di una caduta iniziale e si può dubitare ci sia posto nella sua filosofia per il peccato originale: nel *Journal intime*, alla data 9 ottobre 1817, egli osserva come per Pascal ognuno avrebbe « il sentimento intimo di questa degradazione, tutte le volte che non è distratto dalla realtà esterna. Ma noi non troviamo in noi stessi nulla di simile » (Gouhier, p. 378). E ancora: « Maine de Biran restaura l'idea di una grazia per liberare l'anima imprigionata dal suo corpo e non per redimere il figlio di Adamo... non definisce dunque il dono divino in rapporto a una colpa morale le cui conseguenze psicofisiologiche si trasmettono di generazione in generazione: il soccorso venuto dall'alto si applica a una miseria naturale. Per lontano che il filosofo sia ormai da Rousseau, egli ignora la tragedia cristiana altrettanto che il Vicario savoiardo » (Gouhier, p. 387).

Il problema del momento morale viene spesso strettamente connesso alla celebre questione del Dio filosofico e del Dio religioso. Possiamo dire che il potere di seduzione dell'ateismo sta nel suo assoluto rifiuto del Dio filosofico come falso Dio? Questo è il punto di vista del Maritain. C'è un vero Dio dei filosofi che non è altro che il vero Dio stesso, il Dio dei santi, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, conosciuto soltanto nei suoi attributi naturali: una tale nozione puramente razionale di Dio è aperta al soprannaturale. Ma c'è anche una nozione razionale di Dio chiusa al soprannaturale: tale è il falso Dio dei filosofi che non è altro che una suprema garanzia e una giustificazione dell'ordine della natura e della storia. Un Dio che è responsabile di questo mondo senza poterlo redimere, un Dio che dà la sua consacrazione a tutto il bene e a tutto il male del mondo e che sacrifica l'uomo al cosmos; tale, in sostanza, il Dio della filosofia razionalista moderna, che, secondo il Maritain, avrebbe avuto nel pensiero di Hegel la sua più completa espressione. Contro questo Dio ci sono due forme di protesta senza compromesso, quella del santo e quella dell'ateo. Anche per il santo c'è il rifiuto totale delle cose come esse sono, in quanto vengono viste come non tollerabili. L'attitudine del santo è di rifiuto totale verso il falso Dio: sotto questo riguardo egli è un ateo integrale, il più ateo degli uomini; e il torto dell'ateo assoluto è di non essere perfettamente ateo. Invece di contrapporre a questo falso Dio la forza del vero Dio, non può lottare contro il Giove di questo mondo, che chiamando in suo aiuto la forza del Dio immanente alla storia. Perciò sostituisce al vero Dio la devozione alla storia, mettendosi con ciò agli ordini della storia, cioè di nuovo del falso Dio [33]. O, in termini appena diversi: il pensiero chiuso al soprannaturale si trova al bivio tra la legittimazione del male e la posizione agonistica: in esso ogni forma di pensiero teologico avrebbe un carattere legittimante, e di conseguenza la rivendicazione

[33] J. Maritain, *La signification* cit., p. 21 sgg.

del compito della vita umana come lotta contro il male prende la forma di ateismo.

Ora, la questione non mi sembra esattamente posta, proprio perché prescinde dai termini dell'opzione iniziale. Si può certamente dire che è carattere fondamentale di ogni forma atea il presupporre già avvenuta la vittoria del dio filosofico sul Dio religioso, e che quindi la sua critica verte direttamente contro il dio filosofico; ma per altro verso si può dire con pari diritto che l'ateismo è il rifiuto di ogni tentativo di compromesso e di conciliazione tra il dio filosofico e il Dio religioso, di ogni filosofia che intenda in qualche modo conservare, oltrepassandola, la religione, o presentandosi direttamente come « filosofia cristiana » o come un razionalismo inteso a un'affermazione del divino libero da ogni mitologia; e che ciò che specifica l'ateismo è la ricerca di una piena coerenza nella liberazione dal soprannaturale.

Passando ora dall'aspetto morale agli argomenti con cui l'ateismo costantemente si accompagna, il politicismo e lo scientismo, a quale di essi si deve dare la priorità? La risposta, se la cerchiamo nella storia, mi sembra estremamente facile. Se noi consideriamo storicamente i trapassi della scienza allo scientismo, vediamo come siano la conseguenza della caduta della metafisica spiritualistica o idealistica, caduta che trova la sua ragione in motivi che hanno riguardo in largo senso alla politica. Così, le origini dell'ateismo moderno, nel pensiero libertino, sono concomitanti al clima della Ragion di Stato, generante l'impressione che le religioni entrino nella storia come forze di cui sono i politici a disporre. Così l'apparire dello scientismo nel senso propriamente moderno nel tardo '600 e il suo continuarsi nel '700 è successivo alla crisi della metafisica cartesiana, crisi che a mio parere trova la sua ragione nell'impossibilità di trovarvi un fondamento per la risposta alle domande politiche allora urgenti [34]; il marxismo sussegue all'impotenza politica del-

[34] Cfr. il mio scritto *Cartesio e la politica*, in «Riv. di Filosofia», 1950.

l'hegelismo; il motivo politico nella formazione dell'originario positivismo è stato ben lumeggiato; la moda del positivismo metodologico è stata in Italia successiva alla crisi dell'antiscientismo crociano e gentiliano, ed è ora superfluo mettere in luce le motivazioni politiche di questa crisi. Lo scientismo è in realtà sempre per l'ateismo un argomento sussidiario; e il vero criterio di verità, a cui l'ateismo si trova *costretto* a ricorrere nell'assenza di evidenze, è il suo riuscir a guidare nell'effettiva scelta storica e politica.

Ma, si badi bene; bisogna distinguere questo momento politico dalla reazione morale a un ordine sociale ingiusto, anche se nel corso dell'ateismo positivo le due motivazioni si accompagnino. Il criterio di verità per l'ateo sta in ultima analisi nella constatazione che il pensiero trascendente è oltrepassato dalla storia; nel senso che non si può render conto del processo storico del pensiero se non concependolo come uno sviluppo verso una sempre più rigorosa immanenza; e in quello dell'impotenza di questo pensiero a dar luogo a forme politiche e sociali efficienti (a forme che non siano soggette cioè a diventare strumenti di forze di tutt'altra natura).

Credo facile rispondere a un'ultima obiezione degli assertori della tesi dell'ateismo assoluto come replica all'ateismo pratico di un certo mondo cristiano. Potrebbero essi forse osservare che quanto si è detto, anche se valido per quel che riguarda la genesi dell'ateismo filosofico, non basta però a render ragione della sua diffusione; che vi sarebbe perciò una differenza tra l'ateismo del maestro e l'ateismo del discepolo. Dopo quel che si è detto sul criterio di verità, risulta chiaro come il processo di accoglimento dell'ateismo da parte dell'uomo comune riproduca sostanzialmente il processo della sua formazione presso il filosofo. Con questa differenza: che il filosofo cerca nell'attualità storica, come libera decisione attraverso cui si costituisce la realtà umana così sociale come individuale, la conferma della sua tesi; e l'uomo comune va invece dall'attualità storica alla tesi ateistica.

Penso quindi si debba dire che la maggiore inadeguatezza del pensiero religioso di oggi stia nella carenza di una rigorosa filosofia della storia moderna e contemporanea. Filosofia della storia da cui dovrebbe procedere una filosofia della politica.

5. *La definizione pascaliana dell'ateismo.* Da questa schematica ricerca sulla natura dell'ateismo siamo tratti, mi sembra, a una conclusione importante: l'aspetto fideistico e opzionale che assume l'ateismo contemporaneo, oltrepassante le critiche che potevano essergli mosse in quanto scientismo, stabilisce le condizioni per una piena comprensione del pensiero di Pascal, in quanto appunto primo autore cristiano che abbia esplicitamente affrontato il problema dell'ateismo *qua atheismus.*

Dobbiamo perciò riflettere a quella che è la sua novità nei riguardi non solo dei dottori portorealisti, ma nella tradizione in genere [35]. Sta nell'idea che il deismo non è una tappa nel processo verso il Dio religioso, ma invece l'errore contrario a quello dell'ateismo, passibile perciò di rovesciarsi nel suo opposto. Prendiamo infatti a considerare il famosissimo fr. 556: « ... Il deismo, quasi altrettanto lontano dalla religione cristiana dell'ateismo che le è affatto contrario... La religione cristiana insegna dunque insieme agli uomini queste due verità: e che c'è un Dio, di cui gli uomini sono capaci, e che c'è una corruzione nella natura che li rende indegni di Lui. Importa ugualmente agli uomini di conoscere l'uno e l'altro di questi punti. Ed è ugualmente pericoloso per l'uomo di conoscere Dio senza conoscere la sua misericordia, e conoscere la propria miseria senza conoscere il Redentore che lo può guarire di essa. Una sola di queste conoscenze fa, o la superbia dei filosofi, che hanno conosciuto Dio e non la loro miseria, o la disperazione degli atei, che conoscono la loro miseria senza Redentore. E così, come è ugualmente necessario per l'uomo di conoscere questi

[35] Punto perfettamente messo in luce nel libro di Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, Paris, P.U.F., 1949.

due punti, è ugualmente dono della misericordia di Dio averceli fatti conoscere. La religione cristiana lo fa, è in ciò che essa consiste... Tutti coloro che cercano Dio fuori di Gesù Cristo, e che si arrestano nella natura, o non trovano alcuna luce che li soddisfi, o arrivano a formarsi un mezzo di conoscere Dio e di servirlo senza mediatore, e perciò cadono, o nell'ateismo o nel deismo che sono due cose che la religione cristiana abborre quasi ugualmente ». Per intenderlo integralmente riferiamoci alla tesi degli errori contrari esposta nel fr. 862: « Vi è dunque un gran numero di verità, e di fede e di morale, che sembrano repugnanti e che sussistono tutte in un ordine mirabile. La fonte di tutte le eresie è l'esclusione di qualcuna di queste verità; e la fonte di tutte le obbiezioni che ci fanno gli eretici è l'ignoranza di alcune delle nostre verità. E di solito accade che, non riuscendo a concepire il rapporto di due verità opposte, e credendo che l'affermazione dell'una implichi l'esclusione dell'altra, si appigliano all'una, escludono l'altra, e pensano che lo facciamo noi, al contrario. Ora, l'esclusione è la causa della loro eresia; e l'ignoranza che noi sosteniamo l'altra, la causa delle loro obbiezioni ».

Questa tesi dell'alleanza dei contrari nella verità è il punto centrale della dottrina portorealista. Mi sia permesso riferirmi, data l'importanza dell'argomento, a quel che scrive il Laporte nella sua classica opera su Arnauld [36]: « A parlar propriamente, e a prenderle nel loro aspetto positivo, non c'è nulla di falso e di eccessivo né nelle tesi pelagiane, né nelle tesi protestanti. Lutero e Calvino hanno pienamente ragione nel pretendere che Dio muove l'uomo invincibilmente, e che la giustificazione viene dalla Fede: non è conforme al testo di S. Paolo? I pelagiani e i gesuiti hanno pienamente ragione di volere che l'uomo sia libero e che meriti la sua salvezza per le sue buone opere: non è conforme al Concilio di Trento? Ciascuna delle due sette non ha torto che in ciò che respinge quel

[36] *La doctrine de Port-Royal*, t. II, Paris, P.U.F., 1923, pp. 18-19.

che sostiene l'altra. È il caso di ripetere che in simile materia l'eresia comincia con l'esclusione. L'ortodossia, di conseguenza, non saprebbe ridursi qui a un'opinione media, che, non conservando che dei frammenti e del protestantesimo e del molinismo, sarebbe perciò doppiamente eretica. È soltanto in una dottrina superiore, che completi su ogni punto tutto ciò che affermano i protestanti, con tutto ciò che affermano i gesuiti, ripudiando le loro negazioni reciproche; è nella riunione dei due errori contrari —che riuniti non meritano più il nome di errori— che deve risiedere la Verità cattolica ». Arnauld applicava questa tesi alla critica degli errori contrari dei protestanti e dei molinisti. Pascal l'estende, già nell'*Entretien avec M. de Saci*, agli errori opposti di Epitteto e di Montaigne, poi, nei *Pensieri*, dei dogmatici e degli scettici, e dei deisti e degli atei. Non si può vedere in questa estensione un semplice sviluppo, perché essa importa una critica delle prove razionali dell'esistenza di Dio che i dottori portorealisti non prevedevano.

Secondo quella che si potrebbe dire la tipologia pascaliana delle visioni del mondo, c'è una direzione di pensiero che afferma che « la ragione umana è al di sopra di ogni cosa » [37]: tale direzione deve necessariamente frangersi in due opposte posizioni. Una è quella di coloro che, muovendo da una condizione unilaterale della grandezza, pure effettiva, dell'uomo, sono condotti a divinizzarlo, i deisti: « se vi hanno dato Dio per oggetto, ciò non è stato che per esercitare la vostra superbia: vi hanno fatto pensare che voi siete simili e conformi a lui per la vostra natura » (fr. 430). La rivendicazione in sé giusta, ma del pari unilaterale, della sua miseria, porta all'errore opposto dell'ateismo: « e coloro che hanno visto la vanità di questa pretesa, vi hanno gettato nell'altro precipizio, facendovi intendere che la vostra natura è simile a quella delle bestie, e vi hanno portato a cercare il vostro bene nelle concupi-

[37] Cfr. *La vie de Blaise Pascal* di sua sorella Gilberta, in ed. Brunschvicg *minor*, p. 11.

scenze che sono il retaggio degli animali » (id.).

Le due verità parziali non riescono a conciliarsi perché i loro assertori hanno inizialmente escluso la verità che « voi non siete nello stato della vostra creazione ». Hanno cioè escluso che « tutto ciò che è incomprensibile non cessa di essere » (id.); « il peccato originale è follia davanti agli uomini, ma lo si dà per tale. Voi non mi dovete dunque rimproverare il difetto di ragione di questa dottrina, poiché io la dò per essere senza ragione. Ma questa follia è più saggia che tutta la saggezza degli uomini, *sapientius est hominibus*. Perché, senza questo, che cosa si dirà che è l'uomo? Tutto il suo stato dipende da questo punto impercettibile. E come se ne sarebbe accorto attraverso la sua ragione, poiché è una cosa contro la ragione, e poiché la sua ragione, ben lungi dall'inventarlo mediante le sue vie, se ne allontana quando glielo si presenta? » (fr. 445).

Tutte le visioni del mondo e tutte le morali si organizzano perciò per Pascal sullo sfondo di una risposta all'incomprensibile: non ci sono princìpi evidenti assolutamente certi che possano servire da punto di partenza. Né è possibile sottrarsi dal dare una risposta, positiva o negativa, all'incomprensibile: perciò *il faut parier*. Ora, questi testi, al pari della celebre asserzione che « essi (cioè, Socrate e Seneca, e più in generale tutti " i filosofi ") sono stati nell'errore che ha accecato tutti gli uomini nel primo: essi hanno tutti considerato la morte come naturale all'uomo » [38], non sembrano confermare la considerazione dell'ateismo che si è qui tentato di tracciare a partire dalla considerazione di quel che significa il passaggio alla sua forma postulatoria e del rapporto che si stabilisce nella storia tra forme di razionalismo metafisico e forme ateistiche, cioè che l'ateismo è il termine ultimo di un processo che comincia con l'assunzione senza prove della natura attuale dell'uomo a sua situazione

[38] *Lettre sur la mort de Pascal le père, écrite par Pascal à sa soeur aînée, M.me Périer, et à son mari*, in ed. Brunschvicg *minor*, p. 97.

normale? Le categorie di cui si serve Pascal non inquadrano le forme essenziali del pensiero filosofico, perché deismo è chiaramente per lui una categoria ideale in cui si inscrivono tutte le filosofie che affermano il divino e negano il soprannaturale?

Il punto in cui però la posizione di Pascal sembra soggetta a critica, così da rendere possibile la risposta dell'ateo, è l'aver fissato l'ateismo nel semplice tipo dell'ateismo negativo, come filosofia della miseria dell'uomo. Ora, la risposta dell'ateo non starà nel tentativo di dimostrare come questa miseria non sia un aspetto ineliminabile della condizione dell'uomo, ma invece la forza che può dar luogo a un nuovo ordine in cui sia « la *vera* risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e il genere. È la soluzione dell'enigma della storia ed è consapevole di essere questa soluzione »[39]; cioè, che l'odissea della storia deve portare a quell'« uomo totale » che è l'uomo soltanto grandezza, l'uomo divinizzato, l'uomo ormai padrone del suo destino?

Questa risposta è risolutiva? Nel saggio seguente ci occuperemo del modo in cui l'ateismo contemporaneo deve incontrare il problema Pascal e della necessità a cui si trova costretto di ravvisarci la questione centrale della storia della filosofia *.

[39] Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. Bobbio, Torino, Einaudi, 1949, p. 122.

* L'Autore ha avvertito che non sosterrebbe più la distinzione tra ateismo negativo e ateismo positivo nei termini in cui l'aveva definito in questo saggio (pp. 353 sgg.); per cui punto terminale dell'ateismo negativo sarebbe Sade e dell'ateismo positivo Marx. Lo studio infatti —che sinora non è stato mai condotto in forma compiuta— del processo di pensiero da Sade al surrealismo *in termini di storia della filosofia*, porta a riconoscere nel punto terminale surrealistico (quale si manifesta in termini teorici nell'opera di André Breton) una forma di ateismo positivo. Come il marxismo, il surrea-

lismo intende rappresentare la pienezza dell'idea rivoluzionaria, nel suo aspetto primo, per cui vuol essere frattura radicale col passato e cominciamento di una nuova storia. Definita perciò dall'intenzione della creazione di una nuova realtà, in cui l'umanità ricuperando quel che aveva proiettato fuori di sé nella creazione di Dio (quei poteri di cui si era « alienata ») raggiungerebbe la pienezza del suo potere; onde la fraseologia essenziale all'ateismo positivo, uomo totale, superumanità, surrealtà, ecc.: termini che, se anche usati da autori diversi, sono prossimi nel loro significato sostanziale. È bensì vero che nel suo sforzo di salvare, contro i pericoli di involuzione storica del marxismo, la purezza e l'integralità dell'idea rivoluzionaria, il surrealismo è portato a conferire all'idea di negatività un carattere magico, come se da essa potesse scaturire la creazione della realtà nuova, e a concludere nel più radicale dei nichilismi, o nell'anarchismo puro, cioè dissociato da quel carattere morale che il vecchio anarchismo ancora manteneva (come si è visto dal risultato, nel recente abbozzo di rivoluzione psico-erotico-marxista dal risultato della miscela Sade-Marx-Freud, che è appunto il centro obbligato del pensiero surrealista). Resta però che le critiche reciproche del surrealismo e del marxismo sono egualmente valide e *servono a lumeggiare la contraddizione che è interna all'idea di rivoluzione totale.* L'A. si riserva di approfondire questo punto in un'ulteriore ricerca.

Il termine di ateismo negativo deve essere riferito invece all'ateismo pessimistico, fondato non già sull'idea di un possibile cangiamento radicale della condizione umana, ma sulla sua totale immutabilità. Questa forma di pensiero percorre però un ciclo attraverso cui è portata a deporre progressivamente il suo carattere ateistico, e a conciliarsi col pensiero religioso. Il pensiero di Simone Weil rappresenta a giudizio dell'A. il momento culminante di questo processo. Per lo studio del necessario sviluppo in senso religioso del pessimismo l'A. si permette di rinviare ai seguenti suoi scritti: *Piero Martinetti nella cultura europea*, in « Giornata Martinettiana », Torino, ed. di « Filosofia », 1964; *G. Rensi tra Leopardi e Pascal, ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in G. Rensi*, in « Atti della Giornata Rensiana », Milano, Marzorati, 1967; *Simone Weil, interprete del mondo di oggi*, saggio introduttivo a S. Weil, *L'amore di Dio*, Torino, Borla, 1968; ripubblicato ora nel vol. *L'epoca della secolarizzazione*, Roma, Giuffrè, 1970 (*N.d.E.*, 1970).

Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo
(1964)

I

Nel saggio che precede ero giunto a proporre due tesi: che il passaggio dall'ateismo scientista all'ateismo postulatorio ci porta a ritrovare l'attualità di Pascal e la verità della sua definizione dell'ateismo; e che la filosofia di Marx può essere vista come la risposta in apparenza più adeguata alla considerazione pascaliana dell'ateismo.

È ora da dimostrare come lo scontro di Pascal e Marx si presenti necessario al termine della critica della forma scolastica e scientista del marxismo. Dimostrazione che è del tutto agevole perché questo processo di pensiero è stato percorso sino in fondo, con la pretesa dell'oltrepassamento di Pascal in Marx, da Lucien Goldmann [1]. Descriverò anzitutto i suoi lineamenti essenziali, osservando come sia avvenuto a partire da un'interpretazione di Marx identica nel fondo a quella che io avevo proposto, senza pensare allora direttamente a Pascal, nel secondo saggio di questa raccolta.

Avevo allora detto che così l'interpretazione metafisicistica come quella revisionistica, nelle tante sue forme, si originano dalla comune trascuranza della critica in Marx della filosofia speculativa, quindi del suo supera-

[1] *Le Dieu caché, Étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955. Cfr. anche lo scritto *Le pari est-il écrit « pour le libertin » ?*, nel primo dei « Cahiers de Royaumont », dedicato a *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, Paris, Les éditions de Minuit, 1956 e in *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 169 sgg. Lo schema della visione tragica si applica, per il G., a un vasto insieme di opere filosofiche, letterarie e artistiche. Egli lo ha studiato rispetto a Kant, a Pascal e a Racine. Per quanto riguarda la filosofia, Pascal e Kant sarebbero gli autori a cui è applicabile.

mento della filosofia, nel consueto senso di discorso concettuale autonomo. Vediamo ora come il discorso del Goldmann, naturalmente senza la minima influenza di quel mio scritto, ne tragga tuttavia la conclusione ultima che a me allora non era chiara.

A suo giudizio non si può parlare per il marxismo di una sociologia obbiettiva nel senso di un insieme sistematico di giudizi di fatto indipendenti dai giudizi di valore, insomma nel senso di una scienza nei riguardi della quale la politica si configurerebbe come la tecnica conseguente; e d'altra parte non si può neppure parlare di una sua accettazione di un'etica pensata come insieme di valori affermati come validi indipendentemente dalla struttura della realtà empirica, rispetto ai quali successivamente la scienza economica darebbe la conferma della realizzazione necessaria; per cui vi sarebbero nel marxismo due prospettive, quella morale contenente la condanna del capitalismo, e quella economica e storica, contenente gli argomenti intesi a dimostrare che il capitalismo è condannato dalla realtà stessa. Questi termini di etica e di sociologia marxista, separanti l'aspetto teoretico dell'aspetto pratico del suo pensiero, avevano portato il pensiero socialista, alla fine del secolo scorso e nei primi anni del nostro, a interferire con le celebri discussioni sulla distinzione tra i giudizi di fatto (scientifici) e i giudizi di valore; ed è precisamente su questo punto che era avvenuta la crisi del marxismo (momento massimo di questa eclisse, nel mondo occidentale, gli anni tra il '20 e il '30). Si diceva: dalle premesse all'indicativo dei giudizi di fatto non si può trarre alcuna conclusione all'imperativo; la morale non può essere fondata sulla scienza [2]. Ne conseguiva l'oppo-

[2] Cfr. ad es., in relazione a questa distinzione tra giudizi di valore e giudizi di fatto e alla conseguente impossibilità della fondazione della morale sulla scienza, la definizione puramente etica del socialismo, data dal maggiore moralista italiano del periodo positivistico neo-kantiano della nostra cultura filosofica, Erminio Juvalta: come di quell'indirizzo politico per cui « la giustizia è la *costituzione* di condizioni sociali tali che ciascuna trovi in esse la medesima pos-

sizione tra l'ortodossismo marxista e il revisionismo, l'apparenza non critica dell'ortodossismo e per altro verso la fine del marxismo nel revisionismo, e poi la fine del revisionismo stesso [3].

Per il marxismo si tratta invece di un'attitudine totale che abbraccia in un'unità organica la comprensione della realtà sociale, il valore che la giudica e l'azione che la trasforma. Questa attitudine totale, come chiamarla? L'unico termine che può esserle conveniente è quello di *fede*, nessun altro infatti esprimendo con precisione eguale il fondamento dei valori nella realtà, e il carattere differenziato e gerarchizzato di ogni realtà rispetto ai valori. Certamente l'oggetto di questa fede non ha più nulla di soprannaturale o di soprastorico. È soltanto sopraindividuale nel senso che è fede in un *avvenire storico* che noi dobbiamo fare con la nostra azione. Già qui appare una curiosa coincidenza con l'agostinismo: i valori sono fondati in una realtà oggettiva che non è assolutamente ma relativamente conoscibile, cioè Dio per S. Agostino e la storia per Marx, e la conoscenza più obbiettiva che l'uomo possa attingere di un fatto storico suppone il riconoscimento di questa realtà, trascendente o sopraindividuale, come valore supremo.

Avvenire che dobbiamo fare con la nostra azione: messa da parte la concezione necessitaria, che non può

sibilità esterna di valere come persona (che coincide con l'interpretazione più universalmente radicale della famosa seconda formula della *Fondazione* di Kant) ». (Nel vol. *Il vecchio e il nuovo problema della morale*, 1915, ristampato in *I limiti del razionalismo etico*, Torino, Einaudi, 1945, p. 320).

[3] Atto finale, come è noto, la filosofia di Croce. Mi pare che a questa veduta di Gramsci si potrebbe pervenire anche a partire dalla prospettiva del Goldmann. Carattere comune del revisionismo, di ieri come di oggi, è quello di staccare Marx da Hegel, per riaccostarlo generalmente a Kant. La fine del revisionismo in Croce coincide, quindi, con il suo ritrovamento di Hegel, ma di un Hegel separato da quello che portava a Marx e già pronto per essere purificato dal suo teologismo attraverso una linea che si connetteva con quel suo particolarissimo Vico.

resistere all'obbiezione dell'indeducibilità dei giudizi di valore dai giudizi di fatto, il marxismo assume l'idea del *pari*, mettendolo al centro del suo pensiero. Perché la certezza su un avvenire storico non può assumere la forma della certezza pura di una fatalità irrevocabile, la struttura del pensiero marxista assume un aspetto curiosamente simile a quella del pensiero pascaliano: da una parte gli argomenti psicologici e morali che concludono al « noi abbiamo da scegliere tra il socialismo e la barbarie »; dall'altra la ricerca, « una volta fatto il *pari*, di tutte le ragioni obiettive di fortificare la speranza che è alla base di questo *pari*. È questo che spiega in Pascal gli sviluppi sui Miracoli, le Profezie, la Scrittura, ecc., come presso i marxisti le grandi analisi storiche, rigorose e particolareggiate, che provano la grande probabilità della vittoria futura del socialismo »[4]. Riprendendo una formula di Ernest Bloch, il Goldmann definisce il marxismo come *dotta speranza*, speranza cosciente delle sue ragioni di sperare.

È qui necessario che io corregga una tesi che avevo proposto nei miei primi scritti marxisti. Suggestionato allora dalla formula del marxismo come « galileismo morale » che era allora nell'aria e che fui tra i primissimi a usare, avevo scritto che per il marxismo le filosofie non sono che storiche ipotesi di lavoro verificate sperimentalmente dalle operazioni a cui danno luogo. Oggi questa tesi mi appare ancora subordinata allo scientismo e la trovo corretta dal Goldmann con degli argomenti che mi sembrano decisivi. L'ipotesi scientifica ha infatti un carattere puramente teorico a cui la pratica non si trova congiunta che in una maniera mediata con l'applicazione tecnica. Mentre il carattere del *pari* filosofico e rivoluzionario è insieme teorico e pratico. Inoltre questo *pari* contiene un elemento di finalità totalmente assente dalle ipo-

[4] *Le pari* ecc., cit. pp. 130-131. Avevo detto altra volta con una formula assai simile a quelle usate dal Goldmann che il tratto specifico della filosofia di Marx era di esprimersi non nella consapevolezza di una totalità realizzata, ma nella realizzazione di una totalità.

tesi scientifiche [5]. È curioso osservare come nell'atto stesso che il marxismo si ricongiunge, in una certa maniera a una tradizione teologica, (agostinismo e Pascal), si separa completamente da quanto c'era ancora di teologico nella filosofia della storia. Questo teologismo si manifestava nel fatto che l'esistenza del progresso e la sua continuazione nell'avvenire, venivano presentati come fatali. Invece l'introduzione del *pari* corrisponde all'idea che i due valori fondamentali del progresso e del socialismo sono legati alla nostra azione. Diciamo pure: con questa affermazione il marxismo si sottrae alla critica neo-illuministica, tendente a distinguere in esso un aspetto escatologico, di origine hegeliana, e un aspetto positivo per cui è un momento ulteriore dello sviluppo dell'Illuminismo. E si presenta invece come coincidenza del radicale compimento del processo di pensiero che ha avuto inizio con Hegel e la pienezza dell'Illuminismo, inteso come filosofia antiteologica della Rivoluzione —in quanto affermazione di una ragione attiva, capace di trasformare il mondo— in questa coincidenza l'hegelismo liberato dai suoi aspetti teologici (coincidenti con quelli idealistici e platonici) liberando a sua volta l'Illuminismo dal giusnaturalismo, e ponendo con ciò le condizioni per una rivoluzione non più soltanto « parziale » o « politica », ma « totale » o « sociale ». Ma in questa realizzazione piena dell'hegelismo e dell'Illuminismo, si porrebbe con ciò stesso, al di là dell'uno e dell'altro.

Dunque, aspetto postulatorio del pensiero marxista, in una prospettiva per cui a Dio è sostituito l'avvenire storico e alla sua Città la « Totalità »; e in relazione a ciò una prospettiva storica del tutto differente. Il marxismo scientista doveva richiamarsi alla tradizione del materialismo settecentesco, arrivando a valutazioni assolutamente sproporzionate di un Holbach [6] o di un Helvetius; il

[5] *Le dieu caché*, p. 100.

[6] Cfr. p. es., P. Naville, il più scientista dei marxisti francesi di oggi, *Paul Thèry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Gallimard, 1943; o anche le esagerazioni del noto libro di

marxismo del Goldmann in cui sarei portato a ravvisare, almeno nelle sue proposte, la forma rigorosa di un marxismo critico, capace di avviare un dialogo col pensiero occidentale, deve mettere l'accento, pur affermando il suo carattere ateo, sulla continuità e su una certa ripresa della tradizione agostiniana, dopo e contro il razionalismo tomista e cartesiano. Tre tempi di uno sviluppo: per l'agostinismo i valori della conoscenza sono fondati in una realtà obiettiva (Dio) della cui esistenza siamo certi (diciamo, aspetto ontologistico, in senso generico, quello per cui l'ontologismo si contrappone al cosmologismo, dell'agostinismo; oppure, ed è lo stesso, agostinismo come filosofia della *presenza* di Dio); in Pascal a questa certezza dell'esistenza si sostituisce il *pari* sull'esistenza di un Dio soprannaturale, indipendente da ogni volontà umana, che non è suscettibile di prova (il « Dio nascosto »; diciamo, eclisse dell'aspetto ontologistico della tradizione agostiniana); in Marx si afferma il *pari* su un avvenire che la nostra azione ha da creare [7].

Si intende *l'importanza estrema che assume il problema della storia della filosofia* per un marxismo così interpretato: l'unico criterio con cui può far riconoscere la sua (relativa perché storica) verità non può che essere quello di riuscire a situare, oltrepassandole e integrandole, le altre visioni del mondo, incapaci a loro volta di adempiere a questo compito. La conferma della storia della filosofia non può naturalmente garantire la necessità dell'attuazione della realtà che il marxismo ha in vista, dato il rapporto che tale attuazione ha con la nostra azione; ma senza la conferma della storia della filosofia la speranza

A. Vartanian, *Diderot et Descartes*, trad. it. Feltrinelli, 1956. Anche se questa direzione si richiama a un noto capitolo di Marx nella *Sacra Famiglia* (la cui tesi, di carattere polemico, venne irrigidita nel marxismo dogmatico, alla Plechanow).

La prospettiva del Goldmann sembra invece confermare la mia tesi secondo cui tra l'ateismo negativo e l'ateismo positivo non c'è passaggio.

[7] *Le dieu caché*, p. 99.

marxista cesserebbe di essere dotta.

Qui sono necessarie alcune precisazioni rispetto al concetto di storia della filosofia, e al modo in cui questo autore lo interpreta. Non si tratta evidentemente, almeno per quel che riguarda le intenzioni del Goldmann, riesca o no egli completamente nel suo proposito, di attribuirle un significato teologico, comunque laicizzato, nell'idea di un senso della storia che trascenda la storia: « il materialismo dialettico ingloba se stesso in quanto momento della storia universale, che sarà naturalmente oltrepassato da questa. Se afferma non di meno, come ogni pensiero classico, l'esistenza di una natura dell'uomo, quella di creare attraverso la sua azione l'oltrepassamento e il progresso, può evitare ogni incoerenza dando alla nozione di progresso un contenuto relativo che situi ogni epoca storica *soltanto* per rapporto alle epoche passate, e a quella che è da creare attualmente e non nell'assoluto, e eliminando il solo problema imbarazzante, quello della « fine della storia » come attualmente inconoscibile in nome dei suoi propri princìpi epistemologici (è qui una delle principali superiorità del marxismo in rapporto al pensiero di Hegel, che si vuole filosofia non relativamente, *ma assolutamente vera*) » [8]. O altrimenti detto c'è per il marxismo un progresso nel contenuto della verità, di cui lo schema storico è per il Goldmann la relazione irreversibile di integrazione e di oltrepassamento nei rapporti tra l'individualismo razionalista o empirista e la visione tragica e tra la visione tragica e il pensiero dialettico. Aggiungiamo ancora, naturalmente, che non può esserci per il marxismo un'autonomia della storia della filosofia, ogni visione del mondo essendo quella che una classe sociale se ne fa in una certa epoca.

Senza entrare ora nella questione del concetto della storia della filosofia (dei suoi rapporti con la filosofia della storia e con i suoi presupposti teologici; sul riferimento delle filosofie alle classi sociali, ecc.) vediamo come si confi-

[8] Id., p. 240.

guri di fatto per il Goldmann la storia della filosofia moderna.

Egli parte dall'idea che i fatti umani costituiscano sempre delle strutture significative globali, a carattere insieme pratico, teorico e affettivo. E che di conseguenza nella storia della filosofia è necessario servirsi della nozione di visione del mondo, che non è un dato empirico immediato, ma uno strumento concettuale indispensabile per distinguere in un'opera l'essenziale dall'accidentale [9]; o, come dice anche, dell'idea di totalità, in relazione alla quale le parti non possono essere comprese che per la conoscenza dell'insieme di cui fanno parte e inversamente l'insieme che per la conoscenza delle parti e delle loro relazioni: integrazione di un testo in insiemi significativi sempre più vasti, cioè nell'opera di cui fa parte, nell'integralità dell'opera dell'autore, nell'insieme delle correnti letterarie filosofiche e religiose dell'epoca e del paese in cui è stato scritto e infine nell'insieme della vita sociale, economica e politica [10].

Come si vede, questo concetto di « struttura significativa » (preferisco usare questo termine piuttosto di quello troppo generico di visioni del mondo e di quello troppo legato al linguaggio marxista, di totalità) non è per sé affatto specifico al marxismo; e, quel che è più, è a mio modo di vedere, perfettamente giusto. Ma vediamo l'uso che il Goldmann ne fa.

Egli distingue, nel processo storico della filosofia moderna, una prima visione del mondo caratterizzata dalla « soppressione di due concetti strettamente legati, quelli di *comunità* e di *universo* e della loro sostituzione con quelli di *individuo ragionevole* e di *spazio infinito* » [11]: in questa visione —il razionalismo, termine generico che per lui si applica anche alle filosofie empiriste— Dio diventa sinonimo di « ordine », di « verità eterne »; garanzia di un mondo

[9] Id., pp. 7, 24 sgg.
[10] *Le pari* ecc., pp. 111-112.
[11] *Le dieu caché*, pp. 37 sgg.

strumentale accessibile al pensiero e all'azione dell'individuo. Si tratta di un Dio « presente all'anima » come nell'agostinismo; ma la sua funzione è ridotta a quella di garantire all'individuo la razionalità e quindi la disponibilità del mondo, in cui esplicherà le proprie forze. Centralità dell'individuo, dunque negazione di valori che lo trascendano, dunque sostanziale amoralità e areligiosità del razionalismo. I grandi filosofi del razionalismo, Cartesio, Malebranche, Leibniz, sono ancora sinceramente credenti e parlano di morale e di religione. Ma in queste forme antiche essi versano, in relazione alla loro nuova visione del mondo, un contenuto interamente nuovo. Consideriamo, ad es., il passaggio dal credente Cartesio al piissimo Malebranche. C'era ancora un tema che poteva sembrare imparentare il pensiero di Cartesio alla presenza di Dio del pensiero precedente, quello della creazione arbitraria delle verità eterne. È giusto Malebranche a sopprimerlo e a far dipendere la volontà di Dio da un ordine anteriore alla creazione del mondo. Non ci sono più volontà particolari di Dio, ma la grazia si integra al sistema razionale delle cause occasionali. Perciò è Spinoza a trarre le ultime conseguenze di questo contenuto nuovo, sopprimendo la creazione [12]. E neppure c'è posto nel razionalismo per una vera morale. Si parla di felicità e di saggezza, termini che hanno riferimento a criteri come la riuscita e lo scacco, la conoscenza e l'errore, ma non con quelli del bene e del male. In breve, nel razionalismo « privato dell'*universo fisico* e della *comunità umana*, suoi soli organi di comunicazione con l'uomo, Dio, che non poteva più parlargli, aveva lasciato il mondo » [13]. Qui sta la possibilità del passaggio alla visione tragica. Essa si oppone al razionalismo nel suo carattere amorale e areligioso; è perciò anzittutto affermazione di un insieme

[12] Id., p. 40. Da questa valutazione di Spinoza, considerato come conclusione del razionalismo cartesiano, si può vedere quanto di tradizionale permanga nella veduta storica del marxismo.

[13] Id., p. 41.

di valori che trascendono l'individuo; e tuttavia non si esprime come una forma capace di sostituire il mondo atomista e meccanico del razionalismo individualista, e ciò perché gli è estranea la prospettiva storica: diciamo con più precisione, perché la sua dimensione temporale è il *presente* e non l'*avvenire*. Quindi il mondo del razionalismo viene fissato come definitivo e incangiabile; semplicemente gli si oppone una nuova scala di valori.

È facile derivare da questo primo carattere della visione tragica tutti i successivi. Affermazione dell'autenticità dei valori, quindi dell'esigenza della loro realizzazione, ma insieme coscienza della loro rigorosa irrealizzabilità. Da ciò la situazione paradossale dell'uomo tragico che vive *unicamente* per la *realizzazione* di valori *rigorosamente irrealizzabili*; col corollario del « tutto o nulla », l'assenza di gradi, l'assenza totale di relatività [14]. Quindi, essenzialità alla visione tragica del « Dio nascosto », *sempre presente e sempre assente*. « Ora, la sua presenza svalorizza senza dubbio il mondo, e gli toglie *ogni realtà*, ma la sua assenza non meno radicale e non meno permanente fa al contrario del mondo la *sola realtà* in faccia di cui si trova l'uomo, e a cui egli può e deve opporre la sua esigenza di realizzazione di valori sostanziali e assoluti. Numerose forme di coscienza religiosa e rivoluzionaria hanno opposto Dio e il mondo, i valori e la realtà; ma la più parte tra esse trovavano non di meno una soluzione possibile di questa alternativa, come quella della lotta intramondana per realizzare i valori, o quella dell'abbandono del mondo per rifugiarsi nell'universo intelligibile o trascendente dei valori o della divinità. La tragedia radicale rifiuta tuttavia l'una e l'altra di queste soluzioni, essa le trova infirmate da debolezza e da illusione, forme —coscienti o non coscienti— di compromesso. Perché essa non crede né alla possibilità di trasformare il mondo e di realizzare i valori autentici, né a quella di fuggirlo e di rifugiarsi nella città di Dio. È perciò che non si tratta per essa né di adem-

[14] Id., pp. 71-72.

piere « bene » i compiti del mondo o di utilizzare « bene » le ricchezze, né di ignorarle e di abbandonarle. Qui, come dappertutto, la tragedia non conosce che una forma di pensiero e di attitudine valida, il sì e il no, il paradosso: « *Viverci senza prenderci parte né gusto. Viverci* significa accordare al mondo l'esistenza nel senso più forte del termine; *senza prenderci parte né gusto* significa non riconoscergli alcuna forma di esistenza reale... L'assenza di Dio le toglie il diritto di ignorare il mondo e di stornarsi da lui; il suo rifiuto resta *intramondano*, perché è al mondo che essa si oppone, e non è che *in questa opposizione* che essa conosce se stessa con i suoi limiti e con il suo valore » [15]. Mondo muto e Dio nascosto; dunque caduta dell'argomento cosmologico e dell'argomento ontologico dell'esistenza di Dio. Non può essercene certezza teorica; dunque, passaggio all'« ordine del cuore », al « primato del morale », al *pari*. Irrealizzabilità rigorosa dei valori, dunque *solitudine* dell'uomo tragico, a cui una sola forma di espressione è consentita, il monologo, o più esattamente, dato che si tratta di un monologo che si rivolge a Dio, il « dialogo solitario ». I *Pensieri* devono essere considerati come « un esempio supremo di questi " dialoghi solitari " col Dio nascosto dei giansenisti e della tragedia » [16].

L'incertezza e il paradosso (cioè la riunione dei contrari, essenziale, per quel che si è visto, alla visione tragica), sono spinti da Pascal alle loro conseguenze ultime; in questo senso il suo pensiero è l'estremizzazione del giansenismo, non soltanto oltre Arnauld e Nicole, ma oltre Barcos. Fino a Dio stesso. Alla presenza e all'assenza del Dio nascosto è correlata sul piano della conoscenza l'unione paradossale di certezza e di incertezza, di speranza e di rischio propria del *pari*. Credere è nient'altro che *parier*; nella fede pascaliana si mantiene la possibilità della non esistenza di Dio come possibilità continuamente presente e continuamente negata. All'idea giansenista del na-

[15] Id., pp. 60-61.
[16] Id., pp. 76-77.

scondimento della volontà di Dio, Pascal aggiunge quella del nascondimento della sua esistenza. « ... Per il giansenismo in generale, l'esistenza di Dio era una certezza, la salvezza individuale una speranza. Il *pari* pascaliano estende l'idea di speranza all'esistenza stessa della divinità, nel che differisce profondamente dai pensieri di Arnauld e anche di Barcos, non perché sfugga alla direzione ideale del giansenismo, ma perché, al contrario, la spinge alle sue ultime conseguenze »[17]. In breve, *parier* è fare della speranza la categoria fondamentale dell'esistenza.

La visione tragica si mostra certo molto compiacente nel lasciarsi oltrepassare dalla visione dialettica. Introdotta la categoria dell'avvenire, essa non ha più alcuna forza di resistenza. Non può riaffermare il suo teismo, perché l'appello a un essere trascendente è un suo aspetto strutturale, conseguente alla sua *staticità*; alla negazione di ogni possibilità non soltanto di realizzare i valori, ma di approssimarli. E il *pari* pascaliano nell'interpretazione che ne dà il Goldmann, ha dei caratteri che si prestano sin troppo evidentemente al suo oltrepassamento nel *pari* marxista; per questo, infatti, non c'è più differenza fra fede e speranza, la fede risolvendosi nella *docta spes*; ma il *pari* pascaliano non è sull'avvenire, ma sull'eterno, e la differenza tra fede e speranza importa. La conversione alla filosofia dialettica del pensatore tragico si presenta assai facile: basta mostrargli che i valori sono realizzabili e non ha più alcuna resistenza da opporre, precisamente perché ha posto la questione di Dio non in termini di realtà, ma di valore. Basta che sorga « la prospettiva d'avvenire permettente l'elaborazione di una vera filosofia della storia » e la speranza si trasferirà...

II

Il libro del Goldmann ha un suo posto nella letteratura pascaliana; e un altro, assai più importante per le

[17] Id., p. 330.

questioni che solleva, nell'interpretazione generale del processo storico della filosofia moderna. Ed è questo secondo punto che vorrei ora discutere, portando l'*attenzione sul nesso tra l'introduzione della considerazione dell'ateismo come posizione non oltrepassata dalle filosofie del divino immanente e la necessità di una problematizzazione della storia della filosofia e dei suoi schemi di periodizzamento.* Cercando di delineare, nell'impossibilità di contenere nei limiti di questo saggio una dimostrazione completa, come proprio l'introduzione, a proposito del pensiero di Cartesio e di Pascal, dello strumento metodologico di « struttura significativa » debba portare a una visione del pensiero del '600 alquanto differente da quella affermata dal Goldmann, e insieme molto lontana da quella tradizionale, in modo da coinvolgere il problema dell'intera visione dello sviluppo della filosofia moderna.

Dell'importanza fondamentale che assumono oggi le visioni della storia della filosofia nella determinazione degli stessi orientamenti teoretici, e del massimo rilievo che ha a questo riguardo la visione del corso della filosofia moderna, ho già parlato nelle prime pagine di questo libro. Mi si potrà rispondere che ogni visione della storia della filosofia è sempre relativa a una filosofia. Mi tocca dimostrare quindi che il concetto di « filosofia moderna » ha in realtà dei *dati oggettivi obbligati*, di cui *qualsiasi* filosofia deve tener conto. Comincerò con l'esporre i lineamenti della visione laica corrente, per vedere i tratti che le sono essenziali; per mostrare poi il dato che è obbligato e indiscutibile anche per una visione che intenda criticare la « laicità della filosofia moderna »; e infine, per rilevare ciò che separa l'interpretazione del Goldmann dalle altre visioni razionalistiche. Compiendo il massimo degli sforzi conterrò, pur cercando di non dimenticare nulla di essenziale, il discorso in dodici pagine.

Consideriamo perciò il senso della parola « moderno » come si presenta, applicato alla filosofia, nella sua considerazione abituale. Possiamo dire che viene considerata come moderna nel più elementare significato, ogni filo-

sofia che si presenti come non semplicemente attuante una « virtualità » — nel senso rigoroso di questo termine che lo distingue dalla semplice derivazione analitica — del pensiero antico e del cristiano; e che si trovi da ciò indotta ad affermare, nel suo situarsi storicamente, un periodo della ricerca filosofica segnato da una cesura rispetto al greco e al medioevale, pensati come « conclusi ».

Quale la natura della cesura? La risposta consueta è talmente nota che si ha persino imbarazzo a scriverla ancora una volta: il moderno nasce quando si acquista la coscienza che la ragione ha una struttura sua propria non piegabile al servizio di una forma di sapere che da essa non tragga origine; quando perciò essa diventa istanza suprema rispetto a cui ogni altra dev'essere commisurata. La maturità rispetto all'infanzia, la critica rispetto al mito, ecc. La filosofia moderna si presenta come assoluto razionalismo nel senso di radicale rifiuto del soprannaturale, ma come tale razionalismo che si sia appropriato della verità cristiana della reale distinzione dell'uomo dalla natura (della trascendenza dell'uomo alla natura, della negatività umana e formule simili); e che perciò, in quanto razionalismo dissociato da naturalismo, non sia esposto al rovesciamento in scetticismo. Onde le due fondamentali posizioni che essa combatte, la metafisica naturalistica e il suo rovesciamento scettico, la trascendenza religiosa e le sue espressioni sia in forma di scolastica che in quella di mistica, tali negazioni coincidendo con quelle criticiste dello scetticismo e del dommatismo, per cui lo sviluppo dello spirito critico coinciderebbe con quello dello spirito laico. E poiché il suo periodo viene pensato come non ancora concluso, la determinazione del « carattere della filosofia moderna » prende il senso di un ideale da attuare, piuttosto che quello del risultato di una considerazione storica. L'espressione di questa laicità dovrà essere cercata in una nuova metafisica, la liberazione dall'oggettivismo naturalistico coincidendo con una restaurazione del divino in termini di immanenza, o la critica del mito si estenderà al tipo di conoscenza metafisica? Sono i due modi

di raffigurazione del « moderno », il romantico e l'illuministico.

Lasciamo ora le ragioni per cui il laicismo ultimo è stato portato alla tesi che la crisi attuale non si possa pensare come semplice momento di sviluppo entro un moderno inteso come progresso se non attraverso un richiamo all'illuminismo; e a vedere il tipo della modernità nell'illuminista, in ciò che è distinto dal romantico (preoccupato della continuità col passato, metafisica moderna che è in una linea di continuità teologica con la passata, pur attraverso la rottura) e dal libertino; e tanto più naturalmente, dalla loro unione (il *decadente*). Diamo questa « fine del romanticismo » nel giro della coscienza laica, come già scontata. Qual è ora la nota che specifica l'illuminismo nella storia dello spirito razionalista? Se consideriamo questa storia nei secoli dal XII al XVII, cioè dagli averroisti fino ai libertini, vi troviamo una continuità netta: l'irreligione vi si presenta sempre come un ritorno alla scienza e alla saggezza antica, come opposizione al cristianesimo in nome della concezione ciclica del tempo propria dell'ellenismo. Ora, tra questo razionalismo che conclude nel libertinismo e l'altro che ha inizio nell'Illuminismo, vi è una cesura netta, nel senso che l'illuminismo si appropria quello che è il senso cristiano del tempo, simboleggiato nella linea ascendente; si può quindi parlare, a suo riguardo, di posizione ulteriore al cristianesimo o di laicismo propriamente detto. Il razionalismo moderno comincia quando al tipo spirituale a cui il libertinismo aveva data luogo, all'erudito rivolto al passato, che non si lascia illudere dalle imposture di oggi perché ne riconosce la sostanziale identità con quelle di ieri, si sostituisce quello del filosofo illuminato rivolto verso il futuro, verso una umanità libera dalle mitologie e dalle superstizioni; quando la tesi della doppia verità, per i dotti e per il volgo, che era essenziale al primo tipo di razionalismo, cede il posto all'idea della costruzione della città futura, quando ritorna, in forma *non più utopistica*, il modello del filosofo politico.

La storiografia dell'800 aveva cercato inizi dello spirito moderno in ogni ribellione a un ideale medioevale che essa amava configurare come negazione radicale dell'al di qua per l'al di là. Attraverso formulette come « scoperta dell'uomo », « scoperta della natura », ecc., quale pensiero non diventava momento nel passaggio dalla trascendenza all'immanenza? La storiografia neo-illuminista, dopo le distinzioni che si sono dette, non può ravvisare l'inizio del pensiero moderno che nell'area della nuova scienza: quando all'ideale metafisico-contemplativo della conoscenza si sostituisce quello scientifico-operativo (trasformare, umanizzare il mondo). Tale ideale scientifico non poteva certo affermarsi senza la scoperta cristiana della trascendenza dell'uomo rispetto alla natura; non si ha perciò ancora lo spirito moderno quando la crisi del soprannaturale venga associata con un ritorno a un razionalismo di tipo antico. Ma d'altra parte l'antropologia cristiana supposta da questa scienza si trova oltrepassata in quanto interamente laicizzata. In breve, il moderno ha inizio quando l'idea di una *renovatio* (non è un caso che alla seconda nascita siano ispirate gran parte delle metafore di Bacone e di Cartesio) si separa dall'idea del *ritorno*, all'antichità classica come al cristianesimo primitivo. O ancora: il rovesciamento dell'umanesimo nel libertinismo erudito aveva coinciso con la perdita dell'idea di *renovatio*. Il moderno è la riaffermazione di essa liberata dall'idea del ritorno.

Certo, la definizione iniziale, puramente storica, da cui eravamo partiti, si applica, oltreché alle filosofie laiche, ad altre di intenzione cristiana, nel senso trascendente. Di fatto, il moderno si trova costantemente e necessariamente accompagnato, come dalla sua ombra, dal modernismo; intendendo ora con questo termine [18] l'illusione

[18] È chiaro che il significato di modernismo di cui qui si parla, non ha che vedere con quello che deve essere usato per il modernismo degli inizi del nostro secolo (o attuale). O meglio, ha una relazione lontana, perché ogni tentativo di filosofia moderna cri-

per cui questo o quello sviluppo del pensiero moderno viene interpretato come l'*occasione* per realizzare quella « filosofia cristiana per essenza e non per accidente », che avrebbe a sua condizione la denuncia del compromesso medioevale tra il pensiero antico e il cristiano. Ed è appunto il '600, il secolo dei modernismi, nel senso che tutte le future forme del modernismo cattolico vi si trovano presenti (in Leibniz e in Vico compaiono già i tratti di una differente prospettiva storica: qualcosa si è perduto con la filosofia che ha rotto con la tradizione; ci sono, fra i tanti, anche i germi del futuro romanticismo reazionario). Del modernismo appare abbastanza semplice il problema della genesi, come pure quello della tipizzazione delle sue forme. Ogni momento dello sviluppo del pensiero laico non può non rompere con una posizione laica precedente. Così la nuova scienza rompe, insieme con la Scolastica e con il pensiero del Rinascimento. Lo scambio di questo secondario avversario per il primo ed essenziale è ciò che dà origine ai modernismi: che proprio in virtù di queste loro origini non riescono —riprova della loro illusione— a stabilire una continuità con la tradizione anteriore del pensiero religioso cristiano. Al grado più basso c'è « l'illusione Mersenne » [19]; ingenua, ma non tanto da non ripetersi costantemente (anche oggi) in occasione di particolari sviluppi del pensiero scientifico. Nella forma che questa illusione ha assunto in Mersenne, la nuova scienza ha un significato apologetico in quanto è rottura col pensiero magico. Questo, per combattere il miracolo, lo naturalizzava e per far ciò doveva negare la realtà delle leggi naturali; una fisica delle leggi sarà ben più conciliabile con l'esistenza del miracolo, non potendosi esso presentare che come eccezione a leggi naturali stabili. La nuova scienza deve rompere altresì

stiana, deve terminare, per lo storico laico, qualora sia portato alle sue conseguenze ultime, con la rottura con l'ortodossia cattolica.

[19] Cfr. il bellissimo libro di R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mecanisme*, Paris, Vrin, 1943.

con la metafisica naturalistica; a questa rottura corrisponde l'interpretazione cristiana dell'« idealismo della conoscenza »: che renderebbe possibile una filosofia che adempia all'esigenza scolastica dei preamboli della fede, realizzando al tempo stesso il carattere cristiano di « filosofia dell'interiorità ». L'idealismo dovendo unirsi col personalismo per non rovesciarsi nel naturalismo: è, nel '600, il tipo Malebranche, ed è pure quello che sarà poi il tipo Rosmini. Terzo tipo infine, il riconoscimento della contraddizione tra pensiero moderno e cristianesimo, pur mantenendo l'idea moderna della ragione e la condanna dei ritorni [20], il tipo Pascal, quello che sarà poi il tipo Kierkegaard: progressivo nella denuncia delle illusioni delle « filosofie cristiane ». Nei secoli successivi al '600 ognuna di queste forme sarebbe stata oltrepassata; nel '700 l'idea dello « scienziato cristiano »; nell''800 la formulazione dell'idealismo in termini di filosofia cristiana aperta al trascendente; nel '900 l'ultima linea difensiva, in termini di pensiero esistenziale.

Accanto all'idea della laicità della filosofia moderna, quella complementare della natura pratica della Controriforma, quale ha trovato nel Croce il suo statuto definitivo. Si ricordi: « ... in quel movimento si difendeva... una istituzione storicamente data, e non si risaliva, come avevan fatto Rinascimento e Riforma, alle eterne fonti dell'umanità per creare nuovi pensieri e nuovi atteggiamenti spirituali e morali. La Controriforma prese quel che le bisognava e le conveniva, dappertutto: dall'umanesimo, la cultura classica, dai politici del Rinascimento, la ragion di Stato e le arti di prudenza; altresì dagli ideali del Rinascimento la cura delle cose mondane e la pratica operosità, preferite alla vita contemplativa; dalla Riforma, la richiesta correzione nei costumi e nella disciplina ecclesiastica; e così via. Di proprio apportò solo, come elemento direttivo e coesivo, l'accortezza... L'intrinseca natura politica

[20] O affermando il ritorno, al di là dell'agostinismo stesso, al puro pensiero biblico.

della sua opera, che tutto sottometteva al fine da raggiungere, spiega l'aridità intellettuale e morale che l'accompagnò... mancava l'inventività morale, la facoltà di creare nuove e progressive forme della vita etica »[21].

Questa, nelle generalissime linee, l'interpretazione laica oggi più corrente. Per averne una riprova consideriamo il famoso articolo che uno storico insigne rappresentante il tipo del razionalista puro (cioè del razionalista non dialettico, nel senso usato dal Goldmann), Émile Bréhier, scrisse come a conclusione della sua storia della filosofia, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*[22], guardando soprattutto a quel che scrive sulla filosofia moderna. Nel '600 si stabilisce, a suo giudizio, un tentativo di sintesi di fede e di razionalismo in cui i cristiani pretendono di rovesciare contro i libertini l'arma della ragione e « vogliono che la ragione imparzialmente consultata, arrivi a stabilire... le verità fondamentali del cristianesimo ». Per quel che riguarda le intenzioni, si può far rientrare in questo tentativo anche il Cartesio delle *Meditazioni*. Ma Pascal non si lascia illudere sul significato apologetico di questa ricerca, e l'Illuminismo conferma il suo giudizio, comprendendo il vero spirito dell'opera cartesiana in cui la metafisica è soltanto una parte di un insieme più vasto, orientato verso la fisica e verso la pratica. Nel secolo XIX, la Restaurazione si accompagna con una filosofia cristiana che prende la forma di sociologia dell'ordine, il tradizionalismo; ma il suo vero esito è il positi-

[21] Croce, *Storia della età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929, pp. 15-17. È da notare come questo concetto storico sia, o fosse fino a pochi anni fa, generalmente il più condiviso: dai laici di tutte le tendenze ai protestanti, e tra i cattolici, dai modernisti (v. il «modernismo» come «arcaismo» in Buonaiuti). Per i marxisti cfr. p. es. H. Lefebvre, *Pascal*, 2 voll., Paris, Nagel, 1949-1954; libro che può avere interesse per il processo del suo autore, già allievo di Blondel, al marxismo, non per altro.

[22] In « Revue de métaphysique et de morale », 1931. Le citazioni corrispondono alle pp. 151, 157, 159, 161. Significativo per indicare il tipo di razionalismo dell'autore, il fatto che il riferimento a Feuerbach non si accompagni ad alcun cenno a Marx.

vismo di Comte che « ristabilisce tutti i valori sociali del cattolicesimo (intendendo per valore sociale il potere di unificazione) senza conservare nulla del dogma ». Hegel compie un tentativo di filosofia cristiana ma « al pari che il cristianesimo di De Maistre e di Bonald ha concluso nella sociocrazia di Comte, la filosofia di Hegel conclude a quella di Feuerbach; del cristianesimo di De Maistre Comte conserva l'idea della necessità sociale di un domma unificatore degli spiriti. Dell'hegelismo, Feuerbach conserva l'idea della potenza infinita che è nell'uomo, e che contiene in sé la ragione immanente di tutte le sue manifestazioni attraverso la storia ». Più di recente si è avuto il tentativo del Blondel: ma « si tratta di apologetica e non di filosofia; si tratta di introdurre e di difendere la dottrina cristiana, considerata come provata e verificata per altre vie, e anzi di farla desiderare. Ma questa opportunità non è un argomento a suo favore; perché dovremmo credere che la realtà delle cose è tale che la nostra " volontà profonda " deve essere soddisfatta? ». Più esperto nella storia della filosofia italiana, il Bréhier avrebbe potuto anche parlare della storia del vichismo fino a Croce e del passaggio da Gioberti e, in un senso, da Blondel a Gentile.

È inutile del resto moltiplicare gli esempi: chi non ha sentito ripetere che Leibniz interessa per le sue innovazioni metodologiche, quali la distinzione tra verità di ragione e verità di fatto, il principio di ragione sufficiente, la legge degli indiscernibili, la teoria delle piccole percezioni ecc. piuttosto che per la sua teodicea, per la teoria delle verità eterne o per quella dell'armonia prestabilita? O che Vico, per la sua fondazione delle scienze del mondo umano, per l'interpretazione dei miti e delle favole antiche, per la ricerca indirizzata sulle società primitive, per lo studio delle forme prerazionali, ecc., piuttosto che per la sua metafisica? Che questi pensatori cristiani del '600 hanno due facce, una rivolta al futuro e una al passato, e che perciò accompagnarono le loro effettive ricerche con il tentativo antiquato di una costruzione di tipo controriformista? Tentativi che riuscirono d'altra parte poco per-

suasivi nella loro stessa epoca, se tutti, da Cartesio a Malebranche, da Leibniz a Vico, morirono nell'isolamento. Chi d'altra parte non conosce opere che per lungo tempo furono tenute per classiche, come gli studi cartesiani di Brunschvicg, il Leibniz di Russell, il Vico di Croce, tutti orientati nell'enucleazione del momento vivo dalla costruzione artificiosa?

Sono altre le domande che importano: 1) quale significato abbia questa visione nella determinazione degli stessi orientamenti teoretici; 2) perché non sia stata sino a oggi, di fatto, problematizzata; 3) in che senso essa sia problematizzabile e quali ragioni rendano oggi questa problematizzazione necessaria.

Nei riguardi della prima, credo si debba dire che oggi, dopo lo storicismo e il neopositivismo e la critica delle evidenze, l'argomento fondamentale che il laicismo di ogni tipo possa addurre a suo favore sia proprio questo: l'esistenza di un fatto storico che è insieme « fatto filosofico », quello di un mondo e di un pensiero successivo alla scissione della cristianità o ai fatti che cronologicamente l'hanno accompagnata —l'allargamento dell'orizzonte storico e geografico e la frana della mediterraneità; la rivoluzione copernicana della nuova scienza— che non può venire spiegato se non come un processo verso la radicale negazione della trascendenza in senso religioso. Non è difficile mostrare, ad es., come nel neopositivismo continui a sussitere, implicita, la persuasione nella verità della teoria comtiana dei tre stadi che è poi (essa e non lo spirito scientifico) la vera anima del positivismo; e come, se separate da questa persuasione, le ricerche da esso promosse siano suscettibili di assumere altro significato.

Si dirà: questa osservazione può essere valida rispetto alla filosofia della storia e alla sua sottostruttura teologica; ai tentativi che accomunano Hegel e Comte di fissare un significato e un fine ultimo della storia; di ripetere, in qualche maniera, il tentativo di Bossuet, traducendo in termini profani una teologia della storia e costruendo una nuova storia sacra, nel presupposto di poter abbracciare

la totalità della storia; alle traduzioni laiche del gioachinismo, da Lessing in poi. Ora, diversissimo è l'orientamento del presente pensiero storico, che non pretende affatto di assegnare alla storia un fine o un termine. Le filosofie della storia si costituivano sul fondamento di una filosofia pensata come definitiva, mentre lo storicismo di oggi è proprio la rinuncia a questa definitività. L'obbiezione non mi sembra però rilevante: anche nella prospettiva di una verità storica si può parlare di posizioni definitivamente oltrepassate, perché legate a una situazione storica che non può tornare; e nello storicismo non si può dare altro criterio dell'adeguatezza di un pensiero, oltre alla sua capacità di situare storicamente le altre visioni del mondo, collocando al loro giusto posto le verità che hanno affermato, compito di cui queste altre non sarebbero capaci.

Il fatto che i quadri generali di periodizzamento si siano formati al tempo delle filosofie della storia non toglie affatto che essi siano pensabili, e di fatto pensati, anche da chi alla filosofia della storia è più avverso. Se mai, pone la questione indubbiamente importante se le critiche storicistiche della filosofia della storia non si siano formate in un orizzonte già determinato da una filosofia della storia: il che, almeno nel caso di Croce, non sembra negabile [23].

[23] È nota la critica secondo cui la « non definitività della filosofia » nel senso in cui Croce la intende, finisca col dissimulare l'affermazione della definitività di un determinato periodo storico (l'Europa '70-'15, l'« età dei distinti »); la sua critica della filosofia della storia dissimulando cioè una particolare filosofia della storia. In termini lukacsiani si potrebbe dire che la sua riforma dell'hegelismo è consistita nel passaggio dall'apologetica diretta di un ordine storico all'apologetica indiretta.

Non è però su questo punto che intendo ora fermarmi. Penso invece sia da portare l'attenzione sulla sua dichiarazione del *Contributo alla critica di me stesso:* « ... mi acquietai presto in una sorta di inconsapevole immanentismo, e non sentendo direttamente in primo luogo il problema della trascendenza, e perciò non incontrando difficoltà nel concepire il rapporto tra pensiero ed essere... » (*Etica e Politica*, 3ª ed. Bari, Laterza, 1945, p. 307). Come atteggiamento psicologico, nulla da dire. Ma, nel p io all'attività filo-

Passando alla seconda questione, è da osservare come tra tutti i concetti del periodizzamento storico, l'equazione di modernità e di laicità sia quella che ha più resistito. E ciò non perché sia oggettivamente la più resistente, ma semplicemenete perché è stata la meno problematizzata, come si può facilmente constatare considerando come la letteratura critica su di esso sia minima [24]. Non abbiamo a questo riguardo che da pensare a quale diversa sorte sia toccata al termine che gli serviva da contrapposto, il medioevo, o a quelli con cui si collocava il periodo di transizione tra esso e l'età moderna, l'Umanesimo e il Rinascimento; o alla stessa Riforma protestante.

La ragione fondamentale di ciò sembra essere questa: l'equazione di modernità e di laicità è l'unico punto in cui si incontrano le due maggiori visioni della storia della prima metà dell'800, da cui dipendono i quadri della storiografia successiva, quella dell'idealismo tedesco (e del suo rovesciamento marxista) e quella del romanticismo cattolico (che nel suo rovesciamento ha dato origine alla prospettiva storica del positivismo comtiano).

Secondo la visione della storia del romanticismo cattolico, l'età moderna è una crisi contro cui occorre restau-

sofica, questo atteggiamento si traduceva nell'accettazione di un orizzonte storico, quello secondo cui il problema della trascendenza era ormai definitivamente superato e l'intera sua filosofia si costituiva all'interno di quest'orizzonte, non soltanto non problematizzato, ma affermato come non problematizzabile. Croce fu infatti il più intransigente avversario della revisione di quelli che egli chiamava i concetti funzionali del periodizzamento storico.

Ma si consideri ora se dallo stesso punto di vista crociano, per cui pensiero vivo è quello che si forma in riferimento a una determinata situazione storica, *la novità della situazione non costringa a questa problematizzazione.* La sua filosofia fu l'unica a costruirsi avendo come primo e essenziale avversario il marxismo: fallì proprio perché in quell'orizzonte storico è il marxismo ad avere ragione.

[24] Cfr. F. Lombardi, *Nascita del mondo moderno*, Asti, Arethusa, 1953, p. 49: « È sintomatico che pur con tutto l'uso che si è fatto e si fa del termine " moderno " non ci si è tuttavia data la pena di sottoporre il concetto ad una analisi esauriente ».

rare l'unità spirituale europea distrutta da tre secoli [25]. Questa crisi avrebbe avuto inizio col prevalere nella tarda scolastica del nominalismo; esso avrebbe preparato lo psicologismo di Lutero di cui il dubbio e il cogito di Cartesio rappresenterebbero la replica filosofica. È facilissimo intendere la simmetria tra questa prospettiva storica e la hegeliana e quelle che ne dipendono; anche per questa filosofia della storia c'è una coerenza di processo tra i vari prodotti spirituali dell'età moderna, salvo che naturalmente il processo non è verso la pienezza, ma verso la catastrofe. Tale visione condiziona pure l'origine del nuovo tomismo, che deve essere cercata nella denuncia della solidarietà tra essa e l'affermazione teoretica dell'ontologismo, e ciò per la considerazione che anche l'ontologismo è moderno. Il richiamo al tomismo ha il suo primo fondamento in una considerazione tratta dalla storia, l'essere l'unica filosofia che non sia stata proseguita nell'età moderna. Certamente, lo sviluppo ulteriore del neotomismo sta nell'abbandono dell'« utopia archeologica » e nell'acquisizione sempre più piena della storicità, ma data la premessa, ciò si opera attraverso l'idea di un processo unitario della filosofia moderna, che, giunta al suo punto finale, in virtù di un moto dialettico per cui non può fermarsi né al fenomenismo né all'idealismo, deve rovesciarsi nel realismo tomista. Messo a parte il rovesciamento finale, le visioni laiche della storia della filosofia moderna non sono quindi, nei loro tratti generali, contestate dal neotomismo [26].

III

E, ora, alla terza questione. Si potrà obiettare che essa è malposta, per la semplice ragione che ogni visione del

[25] Abbiamo la prima formulazione esplicita di questo orizzonte storico nel Bonald; l'esposizione più rigorosa: forse nell'*Introduzione allo studio della filosofia* di Gioberti. Dell'importanza che ha avuto sulla formazione di questa, come delle altre visioni storiche dell'800 la riflessione sulla Rivoluzione francese ha già detto nell'Introduzione.

[26] Per la funzione determinante di questo orizzonte storico nello

processo storico è sempre relativa a una filosofia. Lascio ora completamente da parte quanto ci sia di arcaico in questa idea del possesso di una filosofia, posta come condizione per fare storia della filosofia. Né mi fermo sulla funzione annullante che una simile posizione ha nei riguardi della storia (ridotta a una ricerca di genealogie, a una successione logica di idee *necessariamente* disincarnate, perché avulse dalla problematica reale su cui sono sorte e dalla personalità del filosofo che le ha pensate, per diventare « momenti oltrepassati », col rifiuto di quel che precisa-

sviluppo del pensiero cattolico dell' '800, dal tradizionalismo all'ontologismo, e successivamente al neotomismo cfr. L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX siècle, avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle*, Paris, Vrin, 1955. Come idea dell'« antimoderno » portata alle sue conseguenze più rigorose essa è visibilissima negli iniziatori del neotomismo, ad es., nel Balmès e nel P. Liberatore (nella cui opera *La conoscenza intellettuale* è molto importante la definizione, tendenziosa ma intelligente, della modernità dell'ontologismo). Ma consideriamo lo stesso Maritain (e qui diciamo subito che è da riconoscere, contro critiche facili, il suo elevatissimo valore, come sistematore filosofico rigoroso di una delle maggiori esperienze spirituali a cavallo fra l'800 e il '900, quella di Léon Bloy). Il suo accordo col mondo moderno avviene mantenendo l'anti-Cartesio, e sostanzialmente la svalutazione completa della filosofia moderna; e l'accordo, in certo senso, coi fermenti « antimoderni » del moderno. Quanto al suo progressismo esso è da spiegare con la sua fine sensibilità all'attualità storica, che lo ha portato a rompere con la tradizionale posizione antimoderna di condanna, insieme, del liberalismo e del socialismo, in relazione agli atteggiamenti profascisti a cui quest'idea portava inevitabilmente (non per nulla il principale discepolo recente di Donoso Cortès è stato C. Schmitt). Per il tipo che invece vede nella filosofia moderna una sorta di processo circolare attraverso cui si ricongiungerebbe al tomismo, una delle sue più rigorose e intelligenti espressioni è stata la valutazione dell'attualismo in G. Bontadini; a mio giudizio inadeguata, almeno per la forma che assumeva un tempo, per la tesi che non potrei certo condividere, dell'idealismo essenza della filosofia moderna. La presenza dello schema storico bonaldiano nell'opera di Leone XIII e soprattutto nell'Enciclica *Aeterni Patris* è stata sottolineata, credo per la prima volta, nel cit. *Progrès* del Brunschvicg, t. II, p. 502 (1927). Indubbiamente con una certa tendenziosità, ma con sostanziale fondo di verità, che è stato messo in luce nell'*op. cit.* dell'abate Foucher.

mente interessa lo storico, la conoscenza dell'altro come altro, ecc. ecc.), perché si tratta di critiche già assai bene messe in luce.

Quel che mi interessa è mostrare invece come l'idea della laicità della filosofia moderna, in qualunque modo essa venga proposta (o idealistica, o marxista, o positivistica, o illuministica, o anche neotomista) contenga una serie di punti obbligati. Essi sono: 1) l'inizio cartesiano della filosofia moderna; 2) l'opposizione radicale tra Cartesio e Pascal; 3) il fallimento di una nuova scolastica, costituita sull'accordo tra pensiero cristiano e cartesianismo, in Malebranche; 4) l'inconsapevolezza, in Vico, della sua reale posizione storica, per cui la sua filosofia esemplificherebbe, nel modo più perfetto, la sua teoria dell'eterogenesi dei fini.

Qui un'osservazione è necessaria. Il primo punto è necessariamente obbligato per *ogni* costruzione della filosofia moderna, gli altri tre sono invece propri della prospettiva laica. E sono i punti *essenziali* e *necessari* per questa visione, in modo che si può dire che la questione della laicità o meno della filosofia moderna si risolva entro l'esame della filosofia del '600. Perché, infatti, se Cartesio è opposto a Pascal, e, per ciò che è l'essenziale del suo pensiero, a Malebranche, abbiamo necessariamente un Cartesio che continua nell'Illuminismo. Pascal diventa l'isolato testimone di una civiltà nuova non più riconducibile al cristianesimo trascendente; Malebranche, la prova di una catastrofe, quella del tentativo di una scolastica moderna che travolgerà poi anche Gioberti e Rosmini; Vico, separato da ogni continuità con un antecedente pensiero cristiano, potrà essere continuato soltanto in uno storicismo di tipo romantico o illuminista. Dopo non ci sarà più posto nel pensiero cattolico o che per filosofie accademiche o esigenziali, o per costruzioni che sono in realtà atti pratici, a difesa di un'istituzione.

Consideriamo il primo punto. Può sembrare che quest'idea dell'inizio cartesiano esemplifichi soltanto quell'amore delle figure plastiche che è proprio della filosofia

della storia (il congedo delle autorità, il dubbio; l'affidarsi soltanto alla ragione, il *cogito*) e che non vi sia nulla di più antistorico della puntualizzazione nel *cogito*, separato dal resto dell'opera cartesiana, del principio nuovo, di cui la filosofia successiva sarebbe soltanto lo svolgimento. Né si può dimenticare l'ironia del Bergson quando evoca l'immagine caricaturale del cartesianismo, « armoire aux possibles » da cui deriverebbero, per semplice sviluppo logico, tutte le forme della filosofia moderna [27].

Che spesso sia stato inteso così, è innegabile; ma esso è suscettibile di un tutt'altro senso che penso ineliminabile, e alla cui verità non toglie nulla l'essersi talvolta accompagnato con una immagine caricaturale. Per intenderlo converrà cominciare col tratto che conferisce alla filosofia di Cartesio una *singolarità senza analoghi*. Anzitutto essa è l'unica fra le grandi filosofie che si possa pensare soltanto come *inizio* e non anche come *sbocco*: portata da ciò a contrapporsi alla storia passata, e a presentarsi come nuova non soltanto nelle intenzioni, al modo di quella di Bacone, ma nell'esecuzione. Poi: l'appartenere necessariamente all'orizzonte storico inerente come coscienza della sua situazione ad ogni filosofia moderna, il riferimento a Cartesio come iniziatore, distinguendo per conseguenza nel suo pensiero due aspetti di cui uno solo sarebbe vero. Gli esempi sono noti: ne ricordiamo qui alcuni per mostrare come ognuna delle filosofie moderne abbia incontrato Cartesio proprio nel momento in cui si affermava come moderna, in cui resisteva al pericolo di lasciarsi riassorbire dal passato, sia esso scolastica o « ontologia pagana » o metafisica naturalistica in genere.

Si consideri infatti l'aspetto per cui l'originalità della sua filosofia sta nel suo proporsi come una filosofia della libertà che non sia semplicemente una filosofia *sulla* libertà, e alla conseguente fondazione del personalismo, come coincidenza della prima verità con l'affermazione della mia trascendenza al mondo, e dell'umanismo teo-

[27] *La pensée et le mouvant*, p. 127.

centrico (non posso affermare me stesso come realtà trascendente al mondo, senza affermare Dio): c'è in germe sino alla « philosophie de l'esprit » tutto lo spiritualismo francese; e del successivo pensiero francese si trova pure —in una forma che è implicita, ma implicita fino a un certo punto— l'idea di una filosofia cristiana per essenza, che rifiuti, cioè, la continuità tomistica e umanistica del pensiero ellenico e del pensiero cristiano, pur affermandosi come filosofia. Ma per altro verso tutte le forme passate del pensiero laico possono per l'innesto del pensiero cartesiano, riprendere nuova vita e diventare moderne: così il libertinismo componendosi con un aspetto del cartesianismo potrà farsi illuminismo e il naturalismo rinascimentale componendosi col cartesianismo diverrà spinozismo; nell'uno e nell'altro caso il momento cartesiano servendo di mediazione tra direzioni fino allora opposte, il libertinismo e il giusnaturalismo nel primo, il naturalismo rinascimentale e il predestinazionismo della Riforma nel secondo; ed è stato messo in luce il richiamo a Cartesio dello stesso materialismo francese del '700, nel suo aspetto di novità. Così l'empirismo moderno può nascere nel Locke per la composizione del cartesianismo con la precedente tradizione inglese; le tappe del pensiero empiristico ripetendo curiosamente, in una trasposizione che ne cambia radicalmente il senso, quelle del pensiero cartesiano (Malebranche, Berkeley; Pascal, Hume; Arnauld, Reid). O si pensi, per la presenza di Cartesio nell'idealismo classico tedesco, alla ripresa in Kant dell'analisi del giudizio matematico contro la scepsi humiana, dopo lo scacco rispetto a questa del cartesianismo, o alla curiosa analogia degli avversari (Cartesio contro scolastica suareziana e scepsi libertina; Kant contro scolastica wolfiana e scepsi humiana, o all'abbandono nell'uno e nell'altro dell'« ontologia generale ») o alla ripresa del tema del *cogito* che accompagna tutte le nostre rappresentazioni; si può vedere nell'idealismo tedesco uno svolgimento radicale del motivo idealistico cartesiano che porti a eliminare il personalismo. Ma anche nello Hegel che oltrepassa, in Schelling, lo

spinozismo, e, in questo, la forma radicale dell'ontologia « pagana » attraverso la considerazione dell'uomo visto come negatività rispetto alla natura si può vedere una ripresa del tema cartesiano della libertà esplicantesi come negatività; la ricerca hegeliana di una « filosofia cristiana » presuppone un orizzonte storico in cui quella di Cartesio appaia come il « primo tentativo di filosofia cristiana »; onde si può presentare la filosofia di Hegel come una ripresa della tematica cartesiana, dopo già data come scontata la vittoria di Spinoza su Cartesio; per cui l'affermazione del tema umanistico deve prendere la forma storicistica, con esclusione del motivo personalista. E non meno influenzata da quella cartesiana è la posizione moderna del problema del realismo, non soltanto in Arnauld e in Reid, p. es., ma anche in certe forme di neotomismo, destinate alla disfatta proprio dall'aver accettato la questione in termini in cui la vittoria dell'idealismo è necessaria: la riduzione, insomma, del realismo a realismo *cosale* col conseguente, correlativo, apparire dei motivi solipsistici e della teoria del senso comune, nel suo significato moderno[28]. E per riferimento ad attualità recenti, si consideri la ripresa della riduzione dello psicologismo a scetticismo nel neocartesianismo husserliano o la presenza, nel tema di creazione libera delle verità eterne, della frattura di essenza e di esistenza[29], per cui si può dire che la crisi cartesiana della teologia prefiguri i termini in cui si presenta oggi la crisi dell'antropologia. E, inoltre, ogni filosofia moderna si costituisce nell'orizzonte storico che il cartesianismo ha determinato. Se guardiamo, infatti, alle esclusioni, comincia con Cartesio quell'inattualità del tomismo come unica filosofia destinata a non essere prolungata (mentre qualsiasi altra corrente del passato, religiosa o laica, ri-

[28] Cfr. al riguardo Et. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1947.

[29] Cfr., per menzionare due estremi opposti della filosofia dell'esistenza, l'importanza che ha questo tema per uno Chestov e per un Sartre.

prende dopo il cartesianismo nuova vita) che sembra definire, per negazione, la filosofia moderna; che è pure, nel senso che si vedrà, inattualità dell'umanesimo cristiano. Da ciò l'essenzialità del motivo dell'« anticartesio » alle direzioni di pensiero che denunciano il moderno come crisi.

Né si può pensare di sostituire « l'inizio della filosofia moderna nel pensiero di Cartesio » con il più generico « inizio della filosofia moderna nella nuova scienza ». Questa tesi fu spesso affermata riducendo la distanza della posizione cartesiana da quella di Bacone e di Galileo; o contrapponendo talvolta la modernità della posizione scientifica di Galileo, all'idea, ancora scolastica, che della scienza si fa Cartesio (unità di scienza e di filosofia, come nell'aristotelismo; conseguente ontologizzazione della fisica, dommatismo, ecc.) e facendo di Cartesio l'iniziatore, più che della filosofia moderna, del metafisicismo che permane in essa, o dell'« errore soggetivistico » da cui la filosofia moderna, per realizzarsi come effettivo empirismo, dovrebbe liberarsi. Questo tentativo sarebbe valido se si potesse spiegare la filosofia di Cartesio a partire dalla scienza; ora questa ricerca è andata fallita, nessuno avendo mai potuto stabilire un vincolo di necessità tra la sua costruzione metafisica e quella scientifica [30]. L'interpretazione fisico-positivistica si trova obbligata a negare ogni originalità al suo pensiero strettamente filosofico, considerandolo come il semplice risultato di un'erosione delle tesi tradizionali per far concordare con esse la novità della sua scienza: tesi che si è chiarita insostenibile. In realtà, Cartesio inizia la filosofia moderna proprio in ciò che la sua posizione è *unica* nella generale area dei pensatori della nuova scienza; in ciò che la sua filosofia può venir considerata come un « accidente metafisico » nella storia della fisica meccanicistica. La sua unicità sta in questo: la sua scienza gli si presenta come un elemento

[30] Cfr. per una forte affermazione di queste impossibilità già tante volte del resto sostenuta, F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950, pp. 9-10.

che non può trovare la sua giustificazione totale se non in un sistema che surroghi la costruzione aristotelico-scolastica, realizzando meglio quell'unità di ragione e di fede e quella continuità di metafisica e di fisica che questa aveva intrapreso; col risultato inevitabile di quell'ontologizzazione della fisica a cui si è accennato. Per cui, paradossalmente si deve dire: meno moderno di altri nella mentalità scientifica, Cartesio inizia la filosofia moderna proprio nel tentativo di una sintesi di sapore ancora vicina al medioevo a cui questi altri avevano rinunciato. E se alcuni esiti della filosofia moderna hanno l'apparenza di estensioni radicali del baconismo e del galileismo, resta però che a tali estensioni non si è potuto giungere che attraverso l'approfondimento di problemi che sorgevano nella filosofia cartesiana, e non in quelle di Bacone e di Galileo.

Da ciò l'importanza della domanda: dove si può ravvisare la continuazione dell'aspetto critico e nuovo del pensiero di Cartesio (è inutile dire che « continuità » ha altro senso di « filiazione necessaria »)? In Spinoza? in Bayle e nell'illuminismo? in Locke? in Kant? nello svolgimento radicale dell'idealismo soggettivistico? nell'ontologismo idealistico? oppure in Pascal? Quest'ultima è la mia tesi che cercherò di delineare nei suoi tratti generali nelle pagine che seguono.

Rispetto al Goldmann ho già osservato la necessità data la sua interpretazione del marxismo, per evitare il suo assorbimento in posizioni da esso diverse, di distinguere al massimo il razionalismo dialettico dal semplice razionalismo (in qualsiasi forma, metafisica o critica, esso si esprima) e quindi di intramezzare tra la concezione razionalistica e la concezione dialettica, una terza posizione, « la visione tragica », logicamente superiore al semplice razionalismo, e suscettibile di essere superata, soltanto dal razionalismo dialettico; in modo che curiosamente il problema Pascal diventa fondamentale così per la revisione cattolica come per la revisione marxista della storia della filosofia moderna.

IV

Notiamo come il passaggio dal concetto di Controriforma come reazione difensiva a quello di Riforma Cattolica che ne sottolinea invece l'aspetto di iniziativa e di innovazione interferisca chiaramente con quello dell'interpretazione della filosofia del '600.

E infatti: l'oltrepassamento del concetto negativo di Controriforma non può avvenire sulla base del suo semplice aspetto organizzativo e pedagogico: delle benemerenze che essa ebbe nella determinazione dei dogmi, nell'istruzione e nella disciplina morale dei sacerdoti, nelle opere di carità e di assistenza, nell'attività missionaria, ecc. e neppure, almeno in primo luogo, nell'illustrazione dei suoi santi e dei suoi eroi; che tutto questo può essere facilmente accolto dai sostenitori della consueta interpretazione laica.

Si tratta invece di mostrare come quella che ne è l'intuizione prima da cui muovono tutte le sue manifestazioni, pur nel contrasto delle correnti teologiche —la correlatività tra la negazione protestante dell'uomo, della sua libertà e dei suoi meriti e la degradazione di Dio a pura potenza irrazionale [31]— sia una vera idea e non la coper-

[31] In questo tema si trovano infatti unificate le correnti teologiche cattoliche più opposte del tempo, molinismo e giansenismo.

Nell'elaborazione del concetto negativo di Controriforma ha avuto un'importanza decisiva una certa lettura delle *Provinciali* di Pascal, non rispondente certo alle intenzioni del suo autore, e un'interpretazione della storia di Port-Royal, come prova della rottura necessaria tra il cristianesimo autentico e il nuovo cattolicesimo controriformista. Invece un documento di eccezionale importanza, perché rappresenta il caso unico in cui il tema centrale della riforma cattolica sia stato incontrato da un filosofo protestante deve essere cercato nell'esperienza di Leibniz: nel suo incontro col pensiero dei teologi gesuiti, durante il corso della sua polemica antispinoziana (cfr. per i possibili orientamenti di questa ricerca, già in gran parte svolta da vari studiosi, ma rispetto a cui c'è ancora qualcosa da aggiungere, il mio scritto *La crisi del molinismo in Descartes*, in « Archivio di Filosofia », 1956, p. 58, n. 35). Ma si sa come la valutazione storica corrente abbia distinto due Leibniz, uno rivolto

tura ideologica di una volontà pratica e di un compromesso. A me pare che in linea storica un elemento prezioso per la soluzione di questo problema sia la risposta alla domanda se tale idea sia stata o no generatrice di valori razionali; nell'applicazione, cioè, dello stesso metodo che il Gilson ha usato per il pensiero medioevale. Ora, alla Riforma Cattolica, determinata cronologicamente come il periodo in cui il cattolicesimo ha quali essenziali avversari il protestantesimo e le propaggini del naturalismo rinascimentale, e non ancora l'Illuminismo, appartengono per la loro fede quattro filosofi di prima grandezza che vengono pure ascritti alla filosofia moderna: appunto Cartesio, Pascal, Malebranche e Vico. Ci si può domandare: quale rapporto intercorre tra la problematica della Riforma Cattolica e quanto di nuovo e di originale c'è nel loro pensiero? Si conosce il comune giudizio in proposito: ma è esso fondato?

V

Torniamo ora alla tesi del Goldmann. Essa contiene tre paradossi che sono, quanto meno, non dimostrabili sulla base dei testi: che i *Pensieri* non siano un'apologia della religione cristiana, ma un « dialogo solitario »; che sia non solo difficile, di fatto, ma di diritto impossibile, cercare un loro *ordine di diritto*, perché l'espressione naturale del pensiero di Pascal era, in ragione della visione tragica, il paradosso e il frammento, a cui è essenziale la ricerca dell'ordine di diritto, ma non meno essenziale, in questo tentativo, lo scacco; infine, la riduzione del credere al *parier*. In sé indimostrabili, questi paradossi sono però conseguenti all'idea che soltanto « la struttura significativa » della visione tragica possa render conto del pen-

all'impresa disperata della restaurazione dell'unità religiosa e politica europea, l'altro rivolto all'avvenire. Il che spiega perché l'attenzione degli studiosi si sia raramente fermata su questo incontro.

siero pascaliano; acquistano quindi, in questa ipotesi, un sufficiente potere di verisimiglianza [32]. Quindi è sulla legittimità dell'uso, nei riguardi del pensiero di Pascal, di questa struttura, che deve cadere la discussione.

È anzitutto singolare che in tutto il libro non si trovi il minimo riferimento a Nietzsche, cioè a colui che passa, e che ha sentito se stesso, come il pensatore tragico per eccellenza. Omissione non casuale perché il concetto di visione tragica, nella forma delineata dal Goldmann, non gli si può applicare; sembra si debba derivarne che il problema Pascal-Nietzsche sia un problema da non porre. Ma con ciò non si mettono da parte una serie di problemi estremamente rilevanti: se la pienezza del momento tragico si dia nella storia dell'ateismo e non in quella del pensiero religioso; se il non far parola di questo problema non sia un segno dell'impossibilità, in cui il pensiero marxista si trova, di situare veramente [33], e cioè di oltrepassare, integrandolo, Nietzsche nella storia della filosofia, e ciò nella misura in cui il momento nietzschiano dell'ateismo esprime la critica di quel passaggio dall'ateismo negativo all'ateismo positivo che Marx aveva tentato? Diremo che c'è un momento tragico nella storia del pensiero religioso rappresentato da Pascal, e un momento tragico nella storia del pensiero ateo rappresentato da Nietzsche? Ma con ciò noi ci allontaneremmo dal preciso senso dell'idea di visione tragica proposto dal Goldmann, per cui il « Dio nascosto », presente e assente, è in essa

[32] Nel riguardo della riduzione del credere al *parier*, lo stesso Goldmann ha ammesso trattarsi di un'ipotesi verisimile ma non assolutamente costringente (cfr. *Recherches dialectiques*, cit., p. 344, n. 1); cfr. altresì nel « Cahier de Royaumont » cit. la discussione, centrata soprattutto su questo punto, che seguì la sua relazione.

[33] Potrebbe essere documento di ciò il capitolo dedicato a Nietzsche « fondatore dell'irrazionalismo » dal Lukàcs nella sua nota opera sulla *Distruzione della ragione*. Ma qui il discorso avrebbe da farsi assai lungo, perché dovrebbe concernere le motivazioni dell'impossibilità per il marxismo di adoperare per Nietzsche il criterio dell'oltrepassamento-integrazione, distinguendo nel suo pensiero un momento di verità.

un elemento necessario. Perché sta qui il punto: limitandoci a dire che Pascal, in ragione del suo antiumanesimo, ha portato al limite gli aspetti tragici del pensiero cristiano, (ha diretto l'attenzione sul peccato e la Redenzione piuttosto che sulla Creazione e l'Incarnazione) diremmo cosa giustissima, anche se ovvia; ma del tutto diversa da quella affermata dal Goldmann, per cui è a partire dalla visione tragica che si deve intendere il cristianesimo di Pascal, e non viceversa.

Cercherò di svolgere la critica di questa interpretazione sotto un angolo particolare, che però mi sembra riesca a coglierla e a colpirla nell'essenziale. Suoi punti centrali sono il mantenimento della tesi tradizionale della pura opposizione tra Cartesio e Pascal, portata anzi al suo punto massimo, rappresentando Cartesio l'espressione piena della « visione razionalista », e Pascal della « visione tragica »; e quella, un po' nell'ombra ma pur presente, dell'impossibilità di una ripresa, dopo Pascal, dell'agostinismo della presenza di Dio. Quando essi fossero scossi, tutta questa visione della filosofia moderna, con le sue tre forme essenziali, razionalismo, visione tragica e pensiero dialettico e oltrepassamento in quest'ultima della visione tragica, resterebbe irrimediabilmente compromessa.

Sono notissimi i termini in cui Pascal ha formulato la sua opposizione a Cartesio: « io non posso perdonare a Cartesio: egli avrebbe voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto impedirsi di fargli dare un buffetto per mettere il mondo in movimento, dopo di che non ha più a che fare di Dio » (fr. 77). Secondo l'interpretazione corrente questo passo significa: Pascal ha riconosciuto, unico tra i suoi contemporanei, che la dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio è in realtà una dimostrazione atea: il suo Dio è in realtà un Dio dei filosofi, fondamento di una fisica che deve assicurare il dominio dell'uomo sul mondo; è una dimostrazione, la sua, che viene dopo un dubbio così radicale, da involgere lo stesso soprannaturale della Bibbia, così da riuscire a sepa-

rare completamente il Dio filosofico dal Dio religioso; egli ha colto la novità di Cartesio sotto le formule tradizionali; e nella novità di Cartesio la novità « laica » (un ateismo che viene « dopo » il cristianesimo) del moderno.

Di fatto, questa idea della radicale opposizione tra Cartesio e Pascal è un punto obbligato dell'interpretazione laica della filosofia moderna, che deve, per le ragioni che si sono già dette, ravvisare in un principio laico l'elemento critico e nuovo del pensiero cartesiano.

Consideriamo infatti la comune interpretazione di Pascal nella storiografia laica: egli è anzitutto il critico *ante litteram* di tutte le successive interpretazioni trascendentistiche, dalla nuova scolastica al pragmatismo e all'esigenzialismo religioso; è colui che ha denunciato, colpendo quelli che già si erano organizzati, anticipando i successivi, il carattere non religioso di tutti i tentativi di restaurazione cattolica che si sono prospettati dall'avvento della nuova scienza in poi. È tale perché ha rovinato l'ideale scolastico della filosofia cristiana, lavoro di adattamento tra una teologia data dalla Rivelazione e una filosofia essa pure data dopo Aristotele e Plotino, col criticare ogni teologia naturale presentata come introduzione razionale alle verità rivelate e tutti gli atteggiamenti di pensiero che vi si trovano legati. La sua ripresa della polemica di Agostino contro Pelagio ha finito per coinvolgere tutti quegli aspetti dell'agostinismo che erano continuati nella filosofia medioevale o che si erano manifestati negli aspetti innatistici od ontologistici del pensiero cartesiano. La reazione che nelle *Provinciali* si era rivolta contro il compromesso gesuitico tra il cristianesimo e il mutato spirito dei tempi, in cui si era affievolito il senso della peccaminosità dell'uomo, finisce con l'investire nei *Pensieri* il cartesianismo, l'Umanesimo e la scolastica[34], in

[34] Se ci si prova a comparare nel *Progrès de la conscience*, 2ª ed., 1953, le pp. 156-160, che il Brunschvicg dedica a Pascal con quelle 108-111 su S. Tommaso si ha l'impressione che egli veda in Pascal l'esatta antitesi di S. Tommaso; e che il grande amore per il primo sia in esatto rapporto con l'avversione per il secondo.

una parola l'idea di « filosofia cristiana » in tutte le sue forme. La critica del « mondo moderno » coinvolge tutto ciò che nella tradizione l'aveva preparato. Dopo tale rovina delle prove metafisiche, poiché d'altra parte a Pascal sono ignote, in ragione della teologia portorealista, le vie romantiche del fideismo soggettivistico e del pragmatismo religioso (legate da Rousseau a James a un'« apoteosi dell'io » che è l'esatto contrario del suo pensiero) non gli resta aperta che la via storica: infatti egli si sforza « di portare nella dimostrazione del nostro passato sovrannaturale, quello stesso scrupolo di esattezza intera, quella stessa cura di raccogliere i motivi di resistenza, di prevederli, di superarli, già messi in opera per sorprendere e mettere in evidenza la causalità della natura » [35]. Però la sua ricerca si avvolge qui in un circolo, perché l'ispirazione divina della Scrittura, che dovrebbe essere l'oggetto della sua dimostrazione, ne costituisce sempre il presupposto. Il vero apporto di Pascal starebbe quindi nella critica del pensiero metafisico e teologico tradizionale, non nella sua apologetica storica; non lui, ma Spinoza, sarebbe stato il vero fondatore dell'esegesi biblica. Vi sarebbe, insomma, una curiosa eterogenesi dei fini: i *Pensieri* erano stati scritti per servire a un'apologia della religione cristiana contro i libertini: di fatto, mantengono il loro interesse nella loro opposizione alle concezioni tradizionali della filosofia religiosa e nella loro critica anticipata delle successive; il loro scopo era di portare l'attenzione sulla storia sacra come contenente le prove certe del soprannaturale; di fatto con la sua critica della « filosofia cristiana », ha tracciato in forma implicita quella prospettiva storica che il pensiero laico successivo ha messo in chiara luce.

È manifesto come abbiamo qui un assorbimento della sostanza dei *Pensieri* nell'opera distruttiva delle *Provinciali*. Ed è su questo preciso punto, il render conto delle specificità dei *Pensieri*, che il Goldmann intende oltrepassare

[35] L. Brunschvicg, *Pascal*, Paris, Vrin, 1953, pp. 77-78.

l'interpretazione del Brunschvicg presentata da lui come il grado ultimo che il razionalismo possa attingere nella comprensione di Pascal. Mantenendo la premessa generale delle interpretazioni laiche, che può essere così definita, « soltanto chi non si senta menomamente tentato dal cristianesimo trascendente, può veramente intendere Pascal; e ciò perché Pascal è essenzialmente il distruttore di ogni linea precedente e successiva di " filosofia cristiana ", e questa posizione distruttiva è la sua solitudine », il Goldmann pensa che soltanto il pensiero dialettico nella sua forma marxista, possa render conto dei *Pensieri*, facendo cioè propria la critica di Pascal allo stesso razionalismo. Curiosamente, quando si pensi che il Brunschvicg ha inteso per Dio il progresso spontaneo infinito della coscienza attraverso la storia, si potrebbe situare l'interpretazione sua e quelle del Goldmann come le risposte coerenti, rispettivamente del deista e dell'ateo, all'argomentazione di Pascal.

Possiamo riferirci, rispetto al secondo punto, a una felicissima osservazione del Baudin che il Brunschvicg ha ripreso continuandola in quello che è stato il suo testamento spirituale, *L'Esprit européen*[36]: « Si può discernere, lungo tutto il corso della speculazione agostiniana, la presenza costante e lo sviluppo parallelo di due agostinismi filosofici, quello dell'ontologismo delle verità razionali, che giunge al suo svolgimento in Cartesio, e quello della esperimentazione delle verità religiose che ha il suo apogeo in Pascal. Agostinismi differenti che generano due intuizionismi differenti, quello della ragion pura e quello del cuore ». Non solo diversi, aggiunge il Brunschvicg, ma tali che finiscono nella storia col rivelarsi come incompatibili e antagonisti, e il momento della loro rottura è proprio il primo secolo della filosofia moderna, il '600. Essa si esprime in quelle due *Summae* agostiniane che sono l'*Augustinus* di Giansenio e la *Philosophia christiana* di Ambrosius Victor,

[36] Neuchâtel, édit. de la Baconnière, 1947, pp. 76-77.

la quale tanto spiacque ai giansenisti [37] e invece tanto servì a Malebranche. Soprattutto poi, nell'opposizione tra Pascal e Malebranche: « Pensiamo al dialogo pascaliano del *Mystère de Jésus*. Noi non possiamo concepire contrasto più violento di quello della terza delle *Méditations chrétiennes* in cui Malebranche fa a sua volta parlare Gesù: « Sappi che tutti gli spiriti sono uniti a me, che i filosofi, che gli empi, che i demoni stessi, non possono essere interamente separati da me; perché se vedono qualche verità necessaria, è in me che la scoprono, poiché non c'è, fuori di me, verità eterna, immutabile, necessaria »... mentre Pascal fa consistere l'essenziale della religione nella trascendenza dell'ordine della fede e della carità, ordine soprannaturale, incomparabile per rapporto all'ordine dello spirito e della verità, il cristianesimo di Malebranche mira a restaurare l'ordine unico che è l'ordine stesso della ragione. Malebranche, avendo cura tuttavia di coprirsi dell'autorità di S. Agostino, pronuncia le parole che sembrano più adatte per urtare i dottori di Port-Royal. " La fede passerà, ma l'intelligenza sussisterà eternamente " » [38].

Si intende da ciò come l'opposizione del Goldmann debba rivolgersi soprattutto contro il Laporte e la sua scuola (Russier, Lewis, Mesnard) che tendono invece al massimo accostamento tra Cartesio e Pascal.

Data l'importanza di questa opposizione, è opportuno riferire uno dei passi in cui il Laporte insiste maggiormente sulla vicinanza tra Cartesio e Pascal: « Noi domandavamo quale sia il valore della Ragione. L'idea dell'Infinito ce ne fornisce la risposta. Questa idea è la chiave di volta della nostra conoscenza razionale. Essa è, tra le nostre idee chiare e distinte, quella su cui tutte le altre devono prendere appoggio per dar luogo a una " vera e

[37] Arnauld rimproverava ad Ambrosius Victor (l'oratoriano p. Andrea Martin) « de ne ramasser que le fatras de saint Augustin, et de laisser les plus beaux morceaux » (cfr. Brunschvicg, *L'Esprit*, cit., p. 79).

[38] Brunschvicg, *L'Esprit*, cit., pp. 79-81.

certa scienza " e metterci in possesso di verità immutabili. Ma nello stesso tempo essa ci apprende che queste verità sono, come tutto ciò che ha dell'essere, l'opera di una ragione che le domina e che non è sottomessa alle loro leggi; che la nostra ragione, per conseguenza trae la sua luce da un principio in cui conoscere e agire coincidono e che è Ragione, ancora, se si vuole, ma Ragione eterogenea e irreducibile alla nostra. Così è la nostra Ragione che, riflettendo su se stessa, conosce i suoi propri limiti. E Cartesio potrebbe far sua la frase di Pascal: " l'ultimo passo della ragione è di riconoscere che c'è un'infinità di cose che l'oltrepassano ". Nella " prima e principale delle sue idee " essa ha la percezione non problematica ma positiva di un campo di realtà di cui dimostra insieme che esiste e che ci sfugge — cioè il *Dio vivente*. Ora, per un singolare incontro, questo al di là della nostra Ragione costituisce tutto l'oggetto delle Religione » [39].

Ascoltiamo ora la risposta del Goldmann: « uno storico che fa autorità nella spiegazione del pensiero del secolo XVII, il compianto Jean Laporte, aveva sostenuto —ed era una delle sue idee più care— la tesi dell'assimilazione filosofica delle posizioni di Cartesio e di Pascal. Questa tesi mi sembra tuttavia esigere le più gravi riserve e io non ne darò che un solo, ma eloquente esempio. Laporte cita, infatti, il fr. 267: " l'ultimo passo della ragione è di riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano ", col seguente commento: " intendete che quel che sorpassa la ragione e che essa trova in ogni cosa è l'infinità. Osserviamo che su questo soggetto la posizione di Pascal si presenta come analoga a quella di Cartesio. Anche Cartesio insegna... ". Nel testo di Pascal, " sorpassano " è al plurale, ora Laporte sostituisce il plurale con un singolare. Per Pascal " un'infinità di cose " —più ancora, qualsiasi cosa individuale— oltrepassa le possibilità della ragione. Per Cartesio, la ragione non è oltrepassata che dall'infinito. Sostituendo il plurale con il singolare, La-

[39] J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., p. 297.

porte ha sostituito evidentemente una posizione a un'altra; del che vi persuaderà la lettura del seguito del fr. 267 che del resto Laporte non cita: " ... essa (la ragione) non è che debole se non arriva fino a conoscere questo... Che se le cose naturali la sorpassano, che cosa si dirà per le soprannaturali? ". Così, le cose naturali e soprannaturali oltrepassano, secondo Pascal, la ragione. Contrariamente all'interpretazione di Laporte, questo ci pone esattamente all'opposto dell'epistemologia cartesiana » [40].

Cioè, l'interpretazione del Laporte sarebbe resa possibile dall'arbitrario isolamento in un'opera di certi elementi parziali, ed al conseguente facile riaccostamento che si può stabilire con elementi in apparenza analoghi di un'altra opera, anch'essi isolati.

Proprio l'introduzione del concetto di struttura significativa riuscirebbe a impedire questo procedimento.

VI

Formulerò il mio dissenso dal Goldmann attraverso l'enunciazione di un gruppo di tesi, che permettono a mio credere di riprendere e di estendere l'interpretazione complessiva che il Laporte dà del pensiero del '600, perfezionandola in conseguenza di aver accettato l'uso dello strumento metodologico della « struttura significativa » [41]:

[40] « Cahier de Royaumont », cit., pp. 114-115.

[41] Si possono vedere nel mancato uso, neanche implicito, di questo concetto metodologico, i limiti dell'opera di un grande storico come il Laporte, il cui merito veramente insigne sta nell'avere definitivamente distrutto l'interpretazione leibniziana del cartesianismo; interpretazione, che nei molteplici modi in cui era suscettibile di essere svolta, aveva dominato, si può dire, la storiografia filosofica fino a lui. Consideriamo, per questo limite, ad es. il suo *Rationalisme de Descartes*: senza dubbio egli ha definitivamente distrutto l'idea tradizionale del razionalismo di Cartesio, nel mostrare la presenza in tutte le sue tesi (a parte la prova ontologica) del riferimento a quella teoria dell'infinità e della libertà divina che significa appunto critica del razionalismo. Se ha messo in chiaro in maniera decisiva,

1) il conflitto tra Pascal e Cartesio si situa all'interno della stessa struttura significativa (per la quale non convengono né l'appellativo di « razionalismo », né quello di « visione tragica ») in modo che il pensiero di Pascal è suscettibile di venire presentato come la posizione in cui la filosofia di Cartesio è forzata a rovesciarsi quando voglia far posto al problema *necessario nel suo orizzonte* del passaggio dalle verità di ragione alle verità di fede (all'atto di adesione alle verità di fede *in quanto verità* e non in quanto dato tradizionale sottratto alla discussione (insomma al problema della conversione religiosa).

2) All'interno del cartesianismo è rintracciabile un conflitto di umanesimo e di antiumanesimo, per cui da

come la filosofia di Cartesio non possa prolungarsi nel razionalismo dogmatico di Spinoza o di Leibniz o nel razionalismo dell'attività costitutiva dello spirito, o neanche nel razionalismo illuministico, l'opera è tuttavia meno persuasiva nel passaggio alla parte positiva. Il metodo stesso ch'egli ha seguito, di una conciliazione integrale di tutti i testi cartesiani, ha dato luogo a una presentazione complessiva del pensiero di Cartesio che è alquanto differente da quella che egli ne aveva fatto nelle sue opere. Genera infatti perplessità il fatto che la forma in cui Laporte espone il pensiero cartesiano non corrisponda a nessuna di quelle che il filosofo aveva scelto: non a quella del *Discorso*, non a quella delle *Meditazioni*, non a quella dei *Princìpi*. Sembra una nuova possibile forma a cui egli non aveva pensato. Ma non si riapre così di conseguenza quello iato tra lo spirito e la lettera che appunto il Laporte aveva inteso colmare? Si ha un Cartesio a cui manca, in qualche maniera, l'accento cartesiano; la sua dottrina corre il rischio di essere ancora una volta avulsa dalla sua personalità e dalla realtà storica in cui pensava.

Sulla base della « conciliazione dei testi » diventano facili degli accostamenti che sono problematici. Per es., quello con Pascal è giustissimo, ma dal Laporte è spinto così oltre che l'elemento, pur reale, di opposizione scompare e la differenza si trova ridotta a quella del « temperamento intellettuale » (*Le rationalisme*, p. 473). Più gravi sono le conseguenze quando, per la riduzione delle opposizioni filosofiche fondamentali a quella di razionalismo e di empirismo e dalla designazione, espressa per la filosofia di Cartesio e implicita per quella di Pascal, come « empirismo radicale » (nel che c'è del giusto, ma il termine di empirismo porta a molti equivoci) il Laporte arriva a un collegamento tra Cartesio, Pascal e Hume, che è chiaramente antistorico.

un lato la sua continuazione umanistica era possibile soltanto con l'eliminazione della metafisica di Cartesio (si considerino gli sviluppi empiristici e quelli materialistici del cartesianismo) e per altro verso il cartesianismo religioso doveva di necessità assumere accento antiumanista.

3) Il pensiero pascaliano può venire riguardato come la completa esplicazione di una critica della metafisica che era implicita come possibilità nel pensiero di Cartesio *e che è sostanzialmente diversa da quella kantiana perché lascia il posto non già a una fede razionale, ma a una fede nel soprannaturale.*

4) C'è *oggettivamente* (indipendentemente cioè dalla consapevolezza che i singoli pensatori possano averne avuta) una simmetria nel rapporto tra critica kantiana e pensiero dialettico e quello tra critica pascaliana e la linea di pensiero che, cominciata con Malebranche, continua, dissociata dal cartesianismo, nella filosofia italiana, da Vico a Rosmini.

Queste tesi sono per me così connesse che non si potrebbe rispondere all'impostazione del Goldmann altrimenti che con un libro su *Filosofia e religione da Cartesio a Vico*. In un saggio mi trovo nella necessità di darne soltanto un condensato, che non può pretendere a una giustificazione completa. Devo limitarmi quindi a presentarlo come una interpretazione *possibile*, cercando di dare però in forma sintetica, tutti gli elementi per la sua giustificazione.

Per tracciare lo schema concettuale che permette di dare un senso al termine « cartesianismo » e di parlare di pensatori cartesiani, penso si debba per un verso pensare alla teoria della libertà considerata non come una tesi accanto ad altre del sistema, ma come l'esperienza originaria in riferimento alla quale tutte le tesi sono comprensibili, e per l'altro al singolare accompagnarsi di questo tema con l'estensione massima di quel tratto che tradizionalmente è stato chiamato antistoricismo, ma che meglio può venir detto, con un termine che il Goldmann usa,

riferendolo alla visione tragica, *anistoricità* [42]. Tale tratto è proprio della filosofia cartesiana, in ciò che si differenzia radicalmente così dal platonismo come dall'aristotelismo. Le diverse forme di storicismo non sono infatti uscite dall'antitesi classica del platonismo e dell'aristotelismo. Ogni forma di storicismo si richiama infatti alla tradizione platonica o all'aristotelica; così, ad es., lo storicismo ateo dei libertini si richiamava a quella aristotelica, lo storicismo religioso del Vico si richiamerà a quella platonica. Ogni affermazione storicista è invece rifiuto dello spirito cartesiano; così, la comparsa nell'Illuminismo di tratti storicisti coincide puntualmente con la decomposizione del cartesianismo. In questa perdita della storia si deve ravvisare insieme il punto di rottura con la precedente tradizione cristiana e la concessione (nell'opposizione) al libertinismo, in ciò che esso era il punto di arrivo dello storicismo rinascimentale e machiavelliano: concessione che si esprime nella forma, che una filosofia che parte dalla considerazione della storia profana debba concludere nello scetticismo; il cartesianismo parte, insomma, avendo già data come scontata la vittoria dell'umanesimo libertino sull'umanesimo cristiano e rompendo in ciò con tutto quello che nella tradizione cristiana era confluito nell'umanesimo; è per questo che nessuno dei maggiori cartesiani si richiama, dopo la condanna insieme scientifica e religiosa dell'aristotelismo, a Platone, neppure Malebranche, la cui filosofia può venire considerata, sotto un certo riguardo, come lo sbocco del platonismo ascetico, con completo sacrificio del platonismo politico; e che il richiamo a Platone coincide in Vico con la critica del cartesianismo.

Rispetto all'affermazione della teoria della libertà come « anima del cartesianismo » non mi sembra essa abbia bisogno, allo stato attuale della critica, di troppe giustificazioni. C'è soltanto da ricordare come la linea percorsa dallo sviluppo dell'interpretazione di Cartesio negli ultimi cento anni, sia caratterizzata dalla regres-

[42] *Le dieu caché*, p. 43.

sione dall'interpretazione spinoziana (centrata sulla sostanza divina), tesi *obbligata* nella storiografia tedesca da Leibniz a Hegel, a quella kantiana (*cogito*), a quella che si fonda sull'esperienza della libertà (dunque sul dubbio ma non più inteso nel senso razionalistico-illuministico di decisione di portare ogni cosa davanti al tribunale della ragione). E altresì da osservare che come filosofo della libertà Cartesio fu considerato negli anni dal 1930 a oggi, quando per la prima volta la sua attualità coincise con l'inattualità di Spinoza e con quella del gnoseologismo; il che rende possibile la domanda se questa attualità non coincida con un'interrogazione di Cartesio libera da sovrapposizioni[43]. Perché effettivamente tale coincidenza ha permesso di considerare attuale Cartesio per la sua lettera e non per ciò a cui questa tenderebbe; ha permesso, cioè, di ridurre a oggetto di storiografia quella trasfigurazione simbolica di Cartesio propria della filosofia della storia dell'800 a cui si è già accennato; e pure di colmare lo iato, correlativo alla trasfigurazione simbolica, tra la sua dottrina e la sua persona umana, potendosi ravvisare nella teoria della libertà il segno dell'esperienza che spiega a un tempo la sua vita e il suo pensiero. La superiorità dell'interpretazione in termini di filosofia della libertà sta dunque nel rendere possibile un'interpretazione coerente del pensiero cartesiano, e del rapporto tra questo e la persona del filosofo[44].

[43] Notiamo come un'interpretazione di Cartesio centrata sulla teoria della libertà non sia per sé necessariamente interpretazione religiosa, anche se tutti gli interpreti in senso religioso debbano dare a questo tema un particolare rilievo. Basti pensare all'importante libro di F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950 (in forma ridotta, *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Boivin, 1956) che svolge un'interpretazione pur centrata sulla libertà, decisamente laica; o, al limite, il saggio di Sartre, *La liberté cartesienne* in *Situations*, I, Paris, Gallimard, 1946, che però non ha valore storico.

[44] Mi permetto per quest'ultimo punto di ricordare un mio antico saggio su *La personalità di Descartes*, premesso a un'edizione delle *Meditazioni*, Padova, Cedam, 1940.

Limitiamoci a osservare il rapporto tra teoria della libertà e metodo, e la sua permanenza nei tre grandi del cartesianismo religioso, Cartesio, Pascal, Malebranche. Come dice perfettamente il Laporte [45] il metodo è per Cartesio un insieme di abitudini dell'attenzione, e attenzione per lui significa volontà o, il che è lo stesso, libertà. Questa dottrina del metodo come strumento della direzione dell'attenzione verso una verità non posta da noi, ma già data da Dio, si trova accolta da tutti i pensatori del cartesianismo religioso, come quella che unisce lo spirito critico e lo sforzo di purificazione. Dai portorealisti e da Pascal per un verso: « è il consenso di voi a voi stessi, è la voce costante della vostra ragione, e non quella degli altri, che deve farvi credere » (fr. 260) [46]. Da Malebranche che chiamerà questa attenzione « preghiera naturale » perché come atteggiamento rivolto a Dio implica « le corps endormi », e attraverso il silenzio del corpo (e tutta la sua psicologia, con quel caratteristico aspetto psicofisiologico, che altro è se non la descrizione delle difficoltà per ottenere questo silenzio?), rotta l'unione col mondo; cosicché, con una felicissima frase si è parlato della sua filosofia come di una concezione metafisica della persona umana, definita come essere ragionevole, suscettibile di partecipare per il suo solo merito attentivo all'universalità della ragione divina [47].

Altrimenti che per i temi della libertà e dell'attenzione, va per quello dell'anistoricità, nei cui riguardi la connessione dei tre pensatori non è stata mai, per quel che so, studiata; e il cui senso fu colto, a mio giudizio, soltanto da Vico, nella sua attribuzione di carattere « monastico » alla filosofia cartesiana: col che intendeva appunto riferirsi a una specie di « inglobante », di « struttura significativa », di totalità che rende intelligibili le operazioni reali del

[45] Laporte, *Le rationalisme*, cit., pp. 34-37.

[46] Cfr. su questo punto le molto importanti pagine de *La foi selon Pascal* della Russier.

[47] A. Robinet, *L'attitude politique de Malebranche*, in « XVII^e Siècle », 1958, p. 22.

pensiero cartesiano. Per definirla mi parve molti anni fa di dover dare una grande importanza ai frammenti politici di Cartesio, proprio nel senso che permettono di definire l'inglobante non problematizzato entro cui la sua filosofia si forma. Scrivevo allora: « ... non sarebbe opportuno collegare la critica cartesiana del razionalismo politico, conseguente alla dissociazione di ciò che è razionale e di ciò che è storico con quella critica della posizione rivoluzionaria che fu svolta in passi notissimi da Pascal e in altri quasi ignoti da Malebranche? Senza ripetere per l'ennesima volta, a proposito della vicinanza delle tesi politiche di Cartesio e di Pascal, che esse sono pronunciate dai due pensatori " con tutt'altro spirito ". Senza dubbio in Pascal e in Malebranche la critica antirivoluzionaria assume più che un senso, un tono diverso, riferita com'è a un diverso contesto teologico. E qui la ricerca andrebbe rivolta allo sfondo molinistico... della posizione religiosa di Cartesio che lo porta a non menzionare, in un campo che ha attinenza con la pura natura, il tema del peccato. Un esame attento porterebbe a riscontrare un'identità iniziale dell'atteggiamento dei tre pensatori nei riguardi della politica, *non dipendente* dalla loro posizione religiosa, anche se con questa successivamente si combini, prendendo in ognuno di essi un risalto diverso. Mostrerebbe cioè la sua essenzialità al cartesianismo, con la questione che segue: se non sia proprio l'unico elemento che rimane identico nei filosofi che cartesiani si possono dire, e se l'essenza del cartesianismo si possa definire altrimenti che per il particolare rapporto di interiorità e di esteriorità » [48].

Pensando ai suoi frammenti politici, Sainte-Beuve ebbe a scrivere che Pascal, qualora non fosse stato cristiano, sarebbe stato Machiavelli. Notiamo la profondità della frase —non Platone, come S. Agostino, non Aristotele come S. Tommaso— e cerchiamo di penetrarla sino in fondo. La coincidenza è davvero impressionante tra le sue idee politiche e quelle dei continuatori di Machia-

[48] *Cartesio e la politica*, in «Rivista di Filosofia», 1950, pp. 20-21.

velli, gli eruditi libertini: salvo che, naturalmente, queste idee sono ripensate da Pascal nella forma di pensiero del pessimismo agostiniano portato all'estremo [49]. Più nulla dell'antico diritto naturale cristiano. È nella forza il principio della legittimità: « *Veri Juris.* Noi non ne abbiamo più: se noi ne avessimo non prenderemmo per regola di giustizia i costumi del proprio paese. Viene di qui che non potendo trovare il giusto si è trovato il forte, ecc. » (fr. 297); « *Giustizia, forza.* È giusto che quel che è giusto sia seguito, è necessario che quel che è più forte sia seguito. La giustizia senza la forza è impotente; la forza senza la giustizia è tirannica. La giustizia senza forza è contraddetta perché ci sono sempre dei cattivi; la forza senza giustizia è accusata. Occorre dunque mettere insieme la giustizia e la forza; e per ciò fare che quel che è giusto sia forte, o che quel che è forte sia giusto. La giustizia è soggetta a disputa, la forza è riconoscibilissima e senza disputa. Così non si è potuto dare la forza alla giustizia, perché la forza ha contraddetto la giustizia e ha detto che essa è ingiusta, e ha detto che era essa a esser giusta. E così non potendo fare che quel che è giusto fosse forte, si è fatto che quel che è forte fosse giusto » (fr. 298); « la giustizia è ciò che è stabilito; e così tutte le nostre leggi stabilite saranno necessariamente tenute come giuste, poiché esse sono stabilite » (fr. 312).

Dunque, in formula abbreviata, un conservatorismo fondato però non sulla razionalità dell'ordine presente, ma sull'idea che ogni ordine, perché storico, non è né razionale, né sacro. Il che vuol dire, in particolare e in riferi-

[49] Su questi rapporti tra il pensiero di Pascal e quello libertino ha molto insistito E. Baudin, *La philosophie de Pascal*, II, *Pascal, les libertins et les jansenistes*, Neuchâtel, edit. de la Baconnière, 1946. Cfr. soprattutto per i punti qui considerati i capitoli I, II, VII, VIII, XII; con osservazioni a volte acute, ma viziate dalla strana prospettiva generale secondo cui si dovrebbe parlare di un autentico pensiero di Pascal che sarebbe stato deformato dalle influenze dei libertini e dei giansenisti. Il migliore studio sui pensieri politici di Pascal è però quello di E. Auerbach, *La teoria politica di Pascal*, in « Studi francesi », 1957, pp. 26-42.

mento alla situazione dell'epoca, consenso all'assolutismo, come ordine puramente esteriore alla vita spirituale. Qualunque ordinamento sociale è *follia*, ma « nondimeno i veri cristiani obbediscono alle follie; non perché rispettino le follie, ma l'ordine di Dio, che, per la punizione degli uomini li ha asserviti a queste follie » (fr. 338). In questa posizione « la pace » è il « supremo bene » (fr. 299), e il maggiore dei mali sono le guerre civili (fr. 313); fondate sull'illusione di stabilire la giustizia, esse non possono portare che all'anarchia e, infine, a un altro ordine ugualmente arbitrario. Perciò, occorre avere un retropensiero da cui giudicare il tutto, parlando tuttavia come il popolo (fr. 336), astenendosi cioé dal rilevare come l'autorità sia senza verità.

Il riscontro col pensiero libertino è palmare, perché ciò che lo caratterizzava era la coincidenza tra l'identificazione dello spirito critico con la ricerca di dissacrazione radicale (la volontà di sfuggire all'« ingenuità ») e la più radicale negazione dello spirito rivoluzionario. Perciò la dissacrazione libertina concludeva in politica nell'apologia dell'assolutismo portato alle sue conseguenze più estreme per l'elisione di ogni limite di diritto naturale o di legge divina. Soltanto che mentre il pensiero libertino portava all'apologia del Principe nel senso machiavelliano come tipo ideale, Pascal vuole affermare l'indifferenza della politica per la vita spirituale. Certo, la politica ha una sua logica, che bisogna accettare. Ma non è lì il vero bene; è una realtà da cui bisogna interiormente liberarsi, limitando la propria accettazione a un ossequio esteriore, nella ricerca di giungere al piano soprannaturale della carità.

Se ora passiamo a considerare la posizione cartesiana ci accorgiamo come essa sia, nella sostanza, identica a quella di Pascal, salvo naturalmente il riferimento al pessimismo agostiniano. Mi limito a riassumere le conclusioni a cui sono giunto nello studio che ho già ricordato. Anche per Cartesio ogni ordine politico è storico e soltanto dalla storia trae la sua ragion d'essere e non da una necessità

religiosa o razionale; ma nella sua filosofia non c'è posto per la storia; a una filosofia senza storia corrisponde una storia senza filosofia. Da questa storicità non razionale degli ordini politici, parrebbe derivare l'ammissione di una loro pluralità, senza che ci si possa pronunciare in linea teorica sul maggior valore di questo o di quello. Ma d'altra parte non può non verificarsi anche per il cartesianismo quella che sembra la necessità strutturale di ogni conservatorismo: che si presenta in linea teorica come ammettente una pluralità di ordini possibili, ma che intanto, per la precisa forma in cui si giustifica, si manifesta sempre come sanzione di un particolare ordine. La considerazione della forma in cui è sostenuta da Cartesio la distinzione tra ciò che è razionale e ciò che è storico determina un conservatorismo che include un riferimento necessario all'ordine assolutistico; e si spiega così perché nei passi in cui tratta di politica, Cartesio abbia sempre in mente questo ordine, e sembra gli sia estraneo anche il semplice pensiero della possibilità di un ordine diverso. L'uomo si trova a vivere in società allo stesso modo che l'anima si trova a vivere in un corpo; nell'uno e nell'altro caso ciò indubbiamente definisce il loro tipo di esistenza nel mondo, ma come una mera situazione di fatto. Nella mia formazione come soggetto spirituale non incontro la partecipazione alla vita sociale come momento necessario. D'altra parte ciò non mi sottrae al riconoscimento della necessità di fatto della vita sociale per le condizioni esterne della mia esistenza: la svalutazione della vita sociale è esattamente altrettanto estranea al pensiero cartesiano che la svalutazione del corpo. Ma in questo modo l'ordine stabilito si stacca dagli individui come soggetti della vita spirituale e si pone rispetto ad essi come qualcosa di totalmente esteriore. Quindi trascendenza dell'ordine politico rispetto ai privati. È chiaro come l'esigenza essenziale a cui una politica intesa in questo senso deve corrispondere non possa essere che quella dell'ordine; con i caratteri conseguenti della stabilità e dell'unità da cui si procede, per passaggi da Cartesio sottintesi, ma troppo noti e facili,

alla figura del Principe e alla sua autorità assoluta; esattamente come per Pascal, ogni tentativo di cangiare l'ordine presente in nome della ragione non può portare, ma attraverso il pesantissimo prezzo delle guerre civili, che a un altro ordine che sarà esso pure storico, cioè per definizione non razionale; anzi a un ordine tirannico perché mancherà dell'aspetto della legittimità, e il governante illegittimo è costretto a mantenere il suo potere attraverso delitti [50].

Ma per altro verso l'assolutismo è sostenuto con ragioni che non sono assolutistiche, ma conservatrici, con le conseguenze importantissime che ne derivano. Perché al conservatorismo è essenziale la distinzione di politica e di vita spirituale. Ossia: se, per un verso, per il particolare modo di configurarsi il rapporto tra il razionale e lo storico, Cartesio è portato necessariamente a configurarsi l'ordine politico come ordine assolutistico, per altro verso egli lo sconsacra col togliergli la possibilità di una fondazione razionale o religiosa; col togliergli, insomma, quelle giustificazioni per cui il suo suddito poteva sentirsi parte di un organismo morale. Ma così, dissociata dalla vita spirituale, la trascendenza dell'ordine assolutistico sembra tendere a rovesciarsi in una trascendenza di semplice esteriorità, dell'*infrarazionale*, per così dire: e l'ossequio a esso, proprio come in Pascal, in un ossequio puramente esterno senza adesione interiore.

[50] Cfr. le lettere alla Principessa Elisabetta del settembre e del novembre 1646 (in Descartes, *Lettre sur la Morale*, ed. a cura di J. Chevalier, Paris, Boivin, 1935, pp. 144-151, 160-161). Curiosa la frase: « ... Per istruire un buon Principe... mi sembra che gli si debbano proporre delle massime tutte contrarie [cioè, a quelle consigliate da Machiavelli], e *supporre* che i mezzi di cui si è servito per stabilirsi al potere sono stati giusti; come, di fatto, io credo che lo siano quasi tutti, quando i Principi che li pratichino, li stimino tali; perché la giustizia fra i sovrani ha altri limiti che quella tra i privati, e sembra che in questa occasione Dio dia il diritto a coloro a cui dà la forza » (pp. 145-146; corsivo mio). Ove quella *supposizione* che elimina la ricerca delle origini della legittimità, perché la « persuasione » di questa è necessaria al Principe per poter evitare di cangiarsi in tiranno, ha un'evidente aria di famiglia col « retropensiero » di Pascal.

Osserviamo ancora: la tesi politica di Cartesio non si può dedurre dalla sua metafisica, e per altro verso la storia ci mostra come chi, appellandosi allo spirito cartesiano, alla maniera di gran parte dell'illuminismo, ha voluto estendere il razionalismo alla politica, ha pure dovuto eliminare la metafisica di Cartesio[51]. Questo non indica che la separazione del razionale e dello storico è il dato primo, non problematizzato, in certo senso non fondato né fondabile razionalmente, del cartesianismo, quel dato primo di cui dobbiamo tener conto per intendere tutte le sue operazioni di pensiero?

Posizione sostanzialmente identica, con un accento che l'accosta a Pascal, è quella di Malebranche. Limitiamoci a riferire alcuni suoi passi: « è verità certa che la differenza delle condizioni è una conseguenza necessaria del peccato originale e che spesso la qualità, le ricchezze, l'elevazione traggono la loro origine dall'ingiustizia e dall'ambizione di coloro da cui i nostri avi sono nati... L'ingiustizia che forse ne è il principio non facendosi più sentire, noi non vi pensiamo affatto... la natura umana essendo eguale in tutti gli uomini e fatta per la Ragione, non c'è che il merito che dovrebbe distinguere e solo la Ragione guidarci. Ma avendo il peccato lasciato la concupiscenza in coloro che l'hanno commesso e nei loro discendenti, gli uomini, benché naturalmente tutti eguali, hanno

[51] Estremamente interessante al proposito lo studio di Locke. Il libro di C. A. Viano, *J. Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1960, che ha il merito notevolissimo di avere studiato la formazione della sua filosofia in relazione ai problemi concreti dalla riflessione sui quali è nata, conclude: « Locke fece così della filosofia cartesiana uno strumento assai agevole e maneggevole, adatto a discutere e chiarire questioni che sarebbero rimaste senza senso nel quadro della metafisica cartesiana. A questo modo... entrava nella cultura europea ufficiale il mondo delle discussioni politiche... » (p. 560). Come si vede, la concordanza tra il mio punto di vista e quello del Viano non potrebbe, su questo punto, essere più completa, anche se poi naturalmente il mio parere diverga rispetto alla sua idea che la filosofia lockiana debba essere vista come l'erede delle istanze critiche del cartesianismo.

cessato di formare tra loro una società di eguaglianza sotto una stessa legge della Ragione. La forza o la legge dei bruti... è diventata padrona tra gli uomini... è dunque il peccato che ha introdotto nel mondo la differenza delle qualità o delle condizioni; perché, supposti il peccato e la concupiscenza, è una necessità che vi siano delle differenze. È la Ragione stessa a volerlo, perché la forza è una legge che deve ricondurre nell'ordine coloro che non seguono la Ragione... Ma un filosofo cristiano guarda senza scomporsi la magnificenza che stupisce e che prosterna le immaginazioni deboli... » [52].

Ci troviamo in diritto, dopo aver visto questi temi comuni a Cartesio, a Pascal e a Malebranche, di trarre alcune conclusioni:

1) Anzitutto che il cartesianismo deve essere visto e situato storicamente come il rovesciamento più completo del pensiero libertino. Tesi che cessa di apparire strana

[52] *Traité de Morale*, II, cp. XI. L'Auerbach (*art. cit.*, p. 42) ha rilevato la presenza nel pensiero politico di Pascal anche di germi rivoluzionari; e il Robinet (*art. cit.*) ha detto, con più ampiezza, lo stesso, nei riguardi dei testi citati di Malebranche: quando Rousseau (su cui l'influenza di Malebranche è stata molto importante) li leggerà con altro spirito... Effettivamente si trova questo aspetto nella sconsacrazione, pur nell'accettazione, del potere assoluto. Cfr., ad es., i *Trois discours sur la condition des grands* di Pascal: « ...Voi dovete avere... un doppio pensiero; e se voi agite esteriormente con gli uomini secondo il vostro rango, voi dovete riconoscere, per un pensiero più nascosto ma più vero, che voi non avete niente per natura, al di sopra di essi... Il Popolo che vi ammira... crede che la nobiltà sia una grandezza reale e considera i grandi come se fossero di una natura diversa dagli altri. Non scopritegli questo errore, se volete; ma non abusate di questa elevazione con insolenza, e soprattutto non misconoscete voi stessi credendo che il vostro essere abbia qualcosa di più elevato di quello degli altri » (ed. de la Pléiade, p. 617). E « esprit cartesien » è stato spesso inteso, da Taine a Maxime Leroy, in valutazioni diverse, come sinonimo di spirito rivoluzionario. Ed effettivamente qualora fosse abbandonata l'impostazione metafisica e teologica, e venisse introdotta l'idea del diritto naturale, il pensiero politico di Cartesio, Pascal e Malebranche avrebbe dovuto rovesciarsi, in virtù della sua anistoricità, non in una posizione riformista, ma espressamente rivoluzionaria.

quando nel libertinismo considerato nella sua superiore forma (« le libertinage érudit ») non si veda più un episodio essenzialmente pratico, interessante la storia del costume piuttosto che quella della vita spirituale e del pensiero, privo di un contenuto ideale altro da quello della ripetizione delle vecchie tesi materialistiche dell'aristotelismo eterodosso, piegate alla giustificazione di un edonismo libero da scrupoli, ecc. Ma nel suo rapporto alla storia, l'espressione di un dubbio reale generato dalla situazione di quei primi decenni del '600 —la politica segnata dal trionfo della Ragion di Stato— che la cultura antecedente non riusciva a comprendere. E sotto l'aspetto della forma culturale in cui si realizza, il primo momento in cui l'irreligione trova la sua forza nella considerazione del mondo umano, invadendo quel campo della saggezza in cui l'Umanesimo si era difeso dalla scienza averroista; e perciò la prima rinascita della Sofistica dopo il cristianesimo, che è insieme la prima comparsa dell'ateo; inversione, in una specie di ritrovamento dell'aspetto irreligioso della Sofistica, di tutta la linea storica dello sviluppo dello scetticismo sino a Montaigne, caratterizzato dalla sua separazione dall'irreligione. Passaggio, in certa maniera, dal « divino immanente » di Bruno all'ateismo, perché indubbiamente esso segna il rovesciamento scettico di un processo che ha inizio in Bruno e nella sua unione tra i temi del naturalismo aristotelico rinascimentale e quegli altri di un neoplatonismo tendente al sincretismo religioso che erano appartenuti all'Umanesimo e che la Controriforma, nell'assumerne l'eredità, aveva lasciato cadere[53]. Ossia il *preciso* avversario *teoretico*, all'infuori di

[53] Uno studio, ancora più interessante se condotto sul piano ideale oltre che su quello dei dati storici, sul rapporto tra la dissoluzione della filosofia del Bruno (fallimento del suo tentativo di conservazione della religione nella filosofia, della sua politica, ecc.) e la nascita dell'ateismo libertino, manca; e sarebbe, nella prospettiva che ho tracciato, di enorme interesse. Indubbiamente, nella storia assai complessa del libertinismo entrano presto altre influenze, ma il nucleo iniziale e la ragione della nascita sono lì e non altrove.

ogni intenzione pratico-religiosa, contro cui la filosofia di Cartesio si sarebbe formata, sarebbe il naturalismo rinascimentale nel momento *ultimo* del suo processo.

Se si interpreta infatti il pensiero di Cartesio a partire dall'esperienza della libertà, le sue tesi vengono indubbiamente ricostruite in una forma che le contrappone, essenzialmente e in primo luogo, al pensiero libertino. Quando venga associato all'esperienza della libertà, il dubbio cartesiano si manifesta come operazione mirante a rovesciare il dubbio scettico che « si produce », che è il semplice ripercuotersi in me dell'ampliarsi dell'esperienza. Nell'affermazione della mia trascendenza al mondo, che la mia capacità di metterlo in dubbio rende manifesta, è la denuncia del dogmatismo naturalistico, sottinteso al dubbio scettico (e, ora, è proprio l'unità di scetticismo, di materialismo e di ateismo ciò che qualifica il dubbio libertino). E d'altra parte, in che altro modo può venir definito il processo delle *Meditazioni* se non come la riconquista della visione comune del mondo caratterizzata dalle persuasioni dell'unità sostanziale dell'anima col corpo, e della realtà del mondo esterno, la cui *negazione effettiva* è per Cartesio senz'altro pazzia, attraverso l'esplicitazione delle affermazioni ontologiche (realtà sostanziale dell'io ed esistenza e trascendenza di Dio) che la fondano? Lo stesso processo di pensiero che permette di fondare la sua nuova fisica riduce l'ateo all'*insipiens* nel senso di ignorante (non può avere *certezza* delle stesse verità matematiche) e di pazzo (non può avere certezza delle stesse affermazioni del senso comune).

Notiamo ancora che affermare la primarietà del motivo antilibertino nella genesi della sua filosofia non coincide affatto col porre al centro della sua opera un'intenzione apologetica e, meno che mai, col tentare di ridurre la sua filosofia a una continuazione di temi agostiniani e scolastici. In realtà egli fu *in primo luogo* sensibile all'aspetto per cui il libertinismo era scetticismo teoretico; e la sua filosofia gli parve acquistare *oggettivamente* un significato apologetico per la correlazione tra la critica dello scetti-

cismo e quella del materialismo e dell'ateismo. In un significato non differente, né egli, a ben guardare, ha presentato le cose altrimenti, da quello che i dottori scolastici che gli erano noti (cioè essenzialmente i dottori della seconda scolastica) avevano attribuito alla filosofia aristotelica: il presentarsi come « preambolo alla fede » di una filosofia che si era costruita nella ricerca di quel « valore naturale » che è la verità. Ma, d'altra parte, l'antilibertinismo lo connetteva con quei pensatori del '600 per cui il problema specificamente religioso era al centro e che sentivano inadeguata la posizione scolastica, i portorealisti e Malebranche.

2) Ma in quanto appunto si trattava di semplice rovesciamento della posizione libertina esso si accompagnava, nell'opposizione, con una concessione ai libertini: alla filosofia di costoro fondata sull'« erudizione » si opponeva una filosofia separata dalla storia; al carattere politico del loro pensiero si opponeva una separazione netta di filosofia e di religione dalla politica, separazione in cui il pensiero dei teorici della ragion di stato si trovava insieme mantenuto e trasfigurato per l'inserimento, in Pascal e in Malebranche, nel pessimismo agostiniano, e in Cartesio per una critica di Machiavelli, che proponeva il trasferimento dell'attenzione del caso del principe illegittimo a quello del principe legittimo, dalla fondazione alla conservazione degli stati.

In relazione a ciò la formula che conviene per designare la struttura significativa del cartesianismo è quella di *interiorità separata* oppure di *dissociazione di vita spirituale da politica e da storia.*

3) Per ciò il concetto di periodizzamento storico a cui il cartesianismo deve essere riferito è quello di anti-Rinascimento con l'aggiunta che si tratta di antiRinascimento cattolico, in quanto esso si muove nell'accettazione di *quell'intuizione generale attraverso cui si è dianzi definita la Riforma Cattolica*; e in questo orizzonte, combatte il suo avversario interno, l'erede dell'eresia rinascimentale, il libertinismo; anche se ciò lo porterà a un'assenza di comu-

nicazione, e in definitiva poi a un conflitto, con la prima forma della filosofia della Riforma cattolica, diretta contro l'avversario esterno protestante, la Scolastica spagnuola. E con quella che per la filosofia del '600 si può veramente parlare di antirinascimentalismo solo per il cartesianismo. In Spinoza e in Leibniz, e al limite in Berkeley, abbiamo invece la ripresa di un collegamento col Rinascimento [54].

4) In relazione a questa struttura si intende il carattere particolare in cui la libertà viene *esperita* da Cartesio. Essenzialmente come potere di negatività, non però nel senso hegeliano di un'attività negatrice del dato, ma in quello di libertà di *distinguermi*, di riconoscere me stesso come realtà irreducibile. Sarebbe da considerare attentamente a questo proposito il linguaggio di Cartesio: il perché, ad es., l'idea di sostanza evochi in lui l'immagine di un centro di attività, ma piuttosto quello di una realtà separata. Vedremo tra un momento quale importanza

[54] Per questa necessità di servirsi, per il pensiero dei cartesiani autentici, del concetto di Anti-Rinascimento cfr. H. Gouhier, *Les deux XVII siècle*, in « Congreso internacional de Filosofia », 1949, Actas, t. III, pp. 171-181 e *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1958 (cfr. p. 9).

La straordinaria importanza del momento libertino (di questo, per la Francia, « envers du siècle des saints ») è stata messa in luce dal libro di R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943. Opera fondamentale di storia della cultura, è tuttavia piuttosto debole nel riguardo filosofico. Nel mio scritto *La crisi libertina e la Ragion di Stato*, in « Atti del II Congresso Inter. di Studi Umanistici, Roma 1952 » (Milano, Bocca, 1953) ho cercato di mettere in luce le suggestioni estremamente importanti che l'esatta descrizione del movimento libertino portava per la storia della filosofia; e i nuovi problemi che sorgevano, nella storia della filosofia, in relazione a un apprezzamento adeguato di questa crisi.

Dalla considerazione dei risultati raggiunti dall'opera del Pintard e da quella, già ricordata, del Lenoble, mi sembrava di poter concludere che il sorgere nell'orizzonte della fisica meccanicistica di quell' « accidente metafisico » che è la filosofia di Cartesio, non potesse venire spiegata che per la piena consapevolezza che egli, a differenza del Mersenne la cui critica riguardava soltanto la scienza rinascimentale, ormai abbandonata dai libertini, ebbe dell'importanza dello scetticismo libertino (*art. cit.*, pp. 44-47).

quest'esperienza della libertà come negatività assuma in riferimento alla teoria della libertà divina. Limitiamoci ora a notare il suo aspetto ascetico, onde la forma naturale di espressione della filosofia prende il carattere della meditazione: è proprio in relazione a questo aspetto ascetico che il « meditativo » Malebranche vide nel pensiero cartesiano il tipo della filosofia cristiana.

Si tratta ora di vedere *entro questa struttura* il singolarissimo rapporto che intercorre, opponendoli e unendoli, tra Cartesio e Pascal.

VI

Sul significato oggettivamente (a parte cioè le sue intenzioni e convinzioni) religioso della filosofia di Cartesio, credo si possa dire, dopo la sua interpretazione in termini di filosofia della libertà, di essere ormai giunti a risultati definitivi [55].

Bisogna porre due distinte questioni: *a*) c'è nella filosofia di Cartesio oggettivamente posto non solo per una

[55] In questo senso: le ragioni dell'interpretazione religiosa si trovano raccolte ed esposte in forma definitiva dal Laporte, *Le rationalisme* ecc., pp. 299-468. I motivi per un'interpretazione laica, in forma intelligente e nella valutazione degli argomenti che varrebbero per l'interpretazione religiosa, sono dati in una maniera che credo difficilmente superabile nel libro cit., che è insieme teorico e storico, dell'Alquié. Espongo, sia pur liberamente, le due posizioni nei punti A e B. E, nel punto C cerco di oltrepassarle, situandole nel loro valore, in un'interpretazione che mi sembra fondata. Per quel che riguarda la letteratura antecedente, non devono mai essere dimenticate la *Pensée religieuse de Descartes* del Gouhier, Paris, Vrin, 1924, e le *Études sur Descartes* del Laberthonnière, 2 voll., id., 1935, (ma gli studi fondamentali riguardanti la religione erano già stati pubblicati nel 1909-11). Molto simile a quella del Laberthonnière è l'interpretazione del Maritain.

Quanto al Goldmann, si può dire che nella sua contrapposizione del razionalismo di Cartesio alla visione tragica di Pascal, si attenga a un'interpretazione simile a quella del Laberthonnière, ma molto impoverita.

rivelazione religiosa, ma per i dogmi che formano l'essenziale del cristianesimo? *b*) Poiché, come filosofia della libertà, il cartesianismo è fondamentalmente una teoria della « direzione dell'attenzione », ci si può domandare se, nella forma che assume in Cartesio, possa non soltanto adempiere alla funzione di fornire delle tesi che siano oggettivamente di preambolo alla fede, ma serva altresì a mostrare che la religione è « il più importante ».

A. — Alla prima domanda si può rispondere in maniera assai semplice osservando come sia essenziale alla sua filosofia l'esclusione della tesi della religione quale succedaneo della filosofia, in qualunque forma, sia quella spinoziana o quella della religione naturale, o quella machiavelliana e libertina. Perché con il principio della libertà divina e con la meditazione dell'infinito « al di là della ragione » sembra che Cartesio raggiunga il maggiore critico che di quella teoria ci sia mai stato, cioè appunto Pascal. Perché, ancora, lo studio di Malebranche può servire a mostrare come l'apertura alla Rivelazione rimanga quando si abbandoni la teoria della libertà divina nel senso di Cartesio, mantenendo però la sua teoria della libertà umana; e quello di Spinoza, come l'abbandono di questa apertura coincida con la totale soppressione del tema della libertà.

Né si trova, a ben guardare, alcuna tesi cartesiana che contrasti con la verità religiosa. Non certo quel punto di incontro dell'antinaturalismo, dell'antistoricismo e dell'antiaristotelismo che è la teoria dello stato di infanzia, *première et principale cause de nos erreurs* [56]. Perché questa condizione dell'uomo può venire molto facilmente interpretata, da un punto di vista superiore che solo la Rivelazione può farci conoscere, come conseguente alla caduta. Il tema che l'enuncia, insieme a quello dell'attenzione, con cui è evidente la connessione strettissima, è il solo in cui si trovano d'accordo tutti i pensatori del cartesianismo religioso (quello che li fa schierare, nella famosa *Querelle*, dalla parte dei

[56] Titolo dell'art. 71 della prima parte dei *Principi*.

moderni: vorrei dire, quello la cui accettazione definisce appunto il cartesianismo religioso). Non si ha che da pensare, ad es., alla forma in cui è accettata da Pascal la « rivoluzione cartesiana » nel celebre fr. 72: « viene da ciò che quasi tutti i filosofi confondono le idee delle cose e parlano delle cose corporali spiritualmente e delle spirituali corporalmente »; o all'accento religioso che accompagna in tutti i cartesiani, da Malebranche (tipico il suo famoso passo *De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens* in *Recherche de la Vérité*, l. VI, p. II, cp. III) ad Arnauld e a Nicole, la critica delle forme sostanziali e delle qualità occulte, nozioni di cui appunto la tesi cartesiana dello stato di infanzia vuole chiarire la genesi psicologica. Perché per questi pensatori significa che uno stesso processo porta a realizzare la scienza rigorosa e a constatare nell'uomo la presenza delle tracce del peccato originale; è la vera condizione per il passaggio a una filosofia « cristiana » da configurarsi come vittoria dell'agostinismo sull'aristotelismo; e il presentarsi della filosofia cartesiana nei riguardi dell'aristotelica non come svolgimento o superamento-conservazione, ma come *negazione*, assume il senso della necessaria opposizione radicale tra una filosofia che dia posto al peccato e un'altra che assuma la condizione decaduta dell'uomo come sua condizione normale, e derivi da questo presupposto le sue asserzioni.

Né l'interprete in senso religioso può sentirsi molto turbato dagli argomenti tratti dallo studio del Cartesio moralista. Non è infatti difficile riconoscere, al fondo del discorso dei commentatori laici, l'implicito presupposto che sia posizione religiosa quella soltanto per cui le cose del mondo assumono valore unicamente per la loro strumentalità alla salvezza. La tesi stessa per cui trova tanta resistenza il riconoscimento di un « cristianesimo degli umanisti »; e che è pure quella su cui si fonda l'idea della natura pratica e politica della Controriforma, come compromesso, appunto, con l'Umanesimo. E ciò semplicemente perché lo storico non può non riconoscere l'esistenza di fatto di un cristianesimo molinista, a cui ci si deve rife-

rire per intendere il pensiero religioso di Cartesio.

Si dice che la metafisica non è che una parte della sua opera, diretta principalmente verso la scienza e verso la tecnica. Ma si deve tener presente che i primi decenni del '600 sono quelli in cui si inverte la prospettiva del secolo precedente; in cui la tentazione di irreligione si presenta per la prima volta sotto la forma dell'erudizione e in cui si stabilisce invece, pure per la prima volta, l'equazione di irreligione e di antiscienza e si affaccia alla storia il tipo dello « scienziato cristiano ». Una scienza fondata sulla garanzia divina (alleata quindi con la religione e non con le forme del pensiero eretico, al modo della magia) permette cioè, secondo Cartesio, di realizzare anche da un punto di vista pratico la mia vera situazione, quella a cui Dio mi ha destinato, rispetto alle cose. E si sono riportate, nel terzo saggio, le tesi del Laberthonnière sulle origini cristiane, in Cartesio, della mentalità tecnica.

Col mettere al centro, nell'ultimo periodo, dell'esposisione del suo pensiero, il problema della saggezza, e col dare l'impresssione di sostituire al movimento della metafisica verso la teologia quello verso la scienza e verso il perfezionamento della vita terrena, avrebbe manifestato il significato assiologico che vi annetteva? Si può più semplicemente pensare che ha adattato la sua esposizione, cercando la coincidenza di interessi, a un nuovo pubblico che poteva ragionevolmente pensare più aperto a intendere la sua verità, perché non impacciato da quella sistematica messa in forma dei pregiudizi che è la filosofia aristotelica. E che questa ricerca di portare i nuovi ascoltatori a consentire con la sua filosofia partendo dalle loro naturali domande lo abbia condotto a mettere in primo piano una considerazione in cui la morale è trattata sotto il riguardo eudemonologico, anzi più precisamente sotto quello della felicità in questa vita; senza che questo autorizzi a parlare di un generale carattere naturalistico della sua etica, altrimenti che nel senso di una liceità nel loro ordine dei valori naturali. E forse il Cartesio dimostrante che la filosofia che meglio serve alla gloria di Dio

è pure quella che è in grado di risolvere meglio l'esigenza di saggezza e di felicità che interessa quaggiù le gente di mondo, fa pensare all'allievo dei Gesuiti, piuttosto che all'illuminista [57].

B. — Ma le cose cambiano quando consideriamo la filosofia di Cartesio nel riguardo della direzione dell'attenzione. Lo strano paradosso del suo pensiero religioso sembra esser questo: la sua filosofia ha, *per chi è già credente*, un'indubbia funzione apologetica in quanto gli mostra la contraddittorietà di ogni motivazione razionale che lo porti al distacco dalla tradizione religiosa; cioè, in rapporto agli avversari di allora, degli argomenti dei libertini e dei fautori della religione naturale. Ma non si può da ciò passare a raffigurarla come una filosofia che vada verso la religione e disponga alla conversione religiosa, *pur mantenendo dell'agostinismo l'accento di filosofia della conversione*. L'attenzione di chi non è credente si trova diretta da essa non sull'aspetto per cui, pur essendo filosofia autonoma, è aperta alle verità utili alla salvezza, ma su quel potere di negatività per cui posso rompere la mia dipendenza dalla storia e diventare capace di un ricominciamento assoluto, e sulla sua congiunzione con l'idea del dominio dell'uomo sulla natura; atteggiamento che, come già si è visto, sembra non potersi realizzare completamente se non col liberarsi da ogni riferimento al soprannaturale; col conciliarsi, dunque, cogli avversari detti sopra (e, di fatto, che altro è l'Illuminismo, se non questa conciliazione?). L'« avversario libertino » sarà portato dalla lettura di Cartesio a cangiarsi in illuminista, non a convertirsi al cristianesimo [58]; e a cancellare, come storica-

[57] Ancora fondamentale, per l'illustrazione di quest'ultimo periodo della sua vita e del suo pensiero, *La pensée religieuse de Descartes* del Gouhier.

[58] Interessante, nonostante l'evidente tendenziosità (il materialismo settecentesco, enucleazione del motivo critico di Cartesio!) il libro di A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1956. Dimostra almeno questo, che anche il materialismo, nel passare alla sua forma moderna, deve richiamarsi a Cartesio; altra prova che « l'inizio cartesiano » è figura non eliminabile.

mente è avvenuto, per dar risalto alla conversione all'umano, tutti gli aspetti del pensiero cartesiano che possono significare apertura alla verità religiosa.

Dunque: una filosofia per cui valgono tutte le formule che vengono usate per designare l'agostinismo e che tuttavia cessa di essere filosofia della conversione proprio al momento in cui si presenta come filosofia religiosa. Una filosofia che è religiosa nelle sue tesi oggettivamente considerate e che tuttavia genera una disposizione spirituale che è di ostacolo al passaggio dalle verità naturali alle verità rivelate. Il paradosso diventa ancora più singolare quando si osservi come l'origine del momento laico stia proprio nei temi più religiosi, la teoria della libertà umana e quella della libertà divina.

Consideriamo, infatti: la filosofia di Cartesio ha il tono agostiniano della filosofia della conversione; assume come sua forma espressiva naturale quella della meditazione, ossia traspone in filosofia un processo proprio della spiritualità religiosa; ma d'altra parte non contiene la minima riflessione sul peccato e sull'Incarnazione. Sembra dunque che, attraverso il dubbio, l'abbandono dei pregiudizi, il metodo, possa permettere la liberazione dal mio passato, dal peso di una natura ancora sottomessa alla sensibilità; che possa, come pura filosofia, restaurare un uomo libero da quelle che tradizionalmente erano considerate le conseguenze del peccato. In breve, che metta in questione « la situazione dell'uomo considerata in funzione del peccato originale » [59].

Leggiamo Cartesio dal punto di vista di questa assenza di riferimento alla caduta e all'Incarnazione. La connessione tra l'esaltazione della libertà umana e il congedo o almeno la minimizzazione dei temi del peccato e dell'Incarnazione —dunque dei dogmi in cui, secondo la nota sentenza agostiniana, consiste propriamente la religione cristiana— ha un nome antico nella storia del pensiero religioso, quello di pelagianismo. E, di fatto, troviamo

[59] Cfr. per questi punti, F. Alquié, *op. cit.*, pp. 241-245.

come questo addebito gli sia stato già mosso da quello tra i teologi portorealisti che gli era più favorevole, l'Arnauld. Ma approfondiamo questo rilievo. Può sembrare che Cartesio abbia dissociato il pelagianismo dall'aspetto per cui appariva come l'ultima difesa del razionalismo e del naturalismo antico; che lo abbia cioè incontrato nella radicalizzazione estrema dell'antinaturalismo agostiniano e dell'idea cristiana della trascendenza dell'uomo alla natura (dell'uomo come libertà e non come natura). La rivincita di Pelagio avviene dunque attraverso una trasposizione dell'attenzione dal passato all'avvenire, e in ultima analisi alla realizzazione di un'umanità che la scienza e la tecnica renderanno libera. Per questa trasposizione si rompe l'ultimo vincolo del pelagianismo col cristianesimo; quel « rapporto di imitazione di Cristo mediante la riproduzione docile nel discepolo dell'effigie del maestro; la sottomissione al suo modello divino di umiltà di povertà e di perfezione », come ha scritto il più recente storico di Pelagio [60].

Valgono cioè per la filosofia di Cartesio tutte le formule che si sono usate per designare quella agostiniana: filosofia della conversione, della seconda nascita, dell'interiorità, ecc. Ma alla conversione religiosa si è sostituita una conversione all'umano. A questa posizione è troppo facile dare il nome: Illuminismo; e, in relazione a un'osservazione dell'Alquié, secondo cui la maggiore radicalità della critica settecentesca della situazione dell'uomo in funzione del peccato originale si accompagna con una minore profondità, non bisogna pensare, quando si parla del preilluminismo di Cartesio, alla presenza nella sua opera di un germe che avrà poi bisogno, per svilupparsi, di un clima più adatto; e neanche a quella di tratti sporadici che solo in una posizione ulteriore potranno diventare organismo coerente. In un certo senso sembra si debba paradossalmente dire che c'è in Cartesio, sia pur bloccata da un tentativo di conciliazione col passato, la posizione

[60] G. De Plinval, *Pélage*, Lausanne, Payot, 1943, p. 156.

illuminista nella sua interezza, nella forma che molti pensano attuare oggi, più rigorosa di quella del XVIII secolo perché liberata dall'ontologia fisicista e dallo scientismo.

È assai facile ricondurre a questo « nuovo pelagianismo » rintracciato nella teoria della libertà umana i tratti che ancor più si prestano a una stilizzazione in senso preilluminista del Cartesio moralista. Le sue linee essenziali possono essere queste. Lo studio dell'ultimo Cartesio ci fa intendere i limiti della sua critica del sensibile, unicamente volta a mostrare che non ha valore scientifico e non serve a insegnarci che cosa sono i corpi. La « disincarnazione dello spirituale » descritta nelle *Meditazioni* non è perciò affatto associata all'ideale pratico della liberazione dell'anima dal corpo. L'ascesi intellettuale necessaria per la conoscenza viene quindi liberata da ogni significato mistico. È, invece, la condizione per fondare una scienza che ci permetta di tornare al sensibile in posizione di chi non è soggetto, ma « maître et possesseur » realizzando così una saggezza superiore a quella rassegnata degli stoici e degli epicurei. L'avere portato all'estremo nella sua teoria della conoscenza una delle possibilità del platonismo, sembra servirgli per portare all'estremo, dal punto di vista della pratica, un aristotelismo (definizione del bene in rapporto all'unità del composto umano) scisso completamente, per l'abbandono dell'ideale contemplativo della saggezza, da ogni rapporto col platonismo [61] ma, con ciò, egli sembra chiarire il senso che annetteva alla sua filosofia, precisando il generale rovesciamento assiologico a cui è legata. Infatti: *a*) il problema del bene si pone in termini affatto distinti da quelli del vero e rigorosamente eudemonistici e terreni; *b*) di conseguenza è il perfezionamento della nostra vita quaggiù a dar *valore* alla scienza rigorosa, e la funzione di garanzia di questa

[61] Sul carattere laico e « quasi ateo » della morale di Cartesio, ha molto insistito il Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, t. II.

scienza a dar valore alla metafisica; metafisica e scienza non sembrano acquistar valore che come *strumenti* di un accrescimento della vita sensibile; *c*) in relazione a questo generale rovesciamento assiologico, i temi filosofico-teologici delle opere precedenti sembrano in quest'ultimo periodo diventare strumento per stabilire l'idea della saggezza separata e la totale distinzione tra religione e filosofia. La teoria della libertà divina, fondando la tesi dell'impenetrabilità dei fini, concorre nel rendere possibile una ricerca della *béatitude naturelle*, separata da ogni riferimento a un destino trascendente o all'idea di una cooperazione umana nel realizzare in questa terra i fini di Dio. Ciò sembra portare in chiaro la costante presenza nel suo pensiero di una dissociazione, anche se non è mai espressamente formulata, tra Dio-principio (della conoscenza umana e delle cose esistenti; garanzia quindi della validità della scienza e della sua applicazione all'esistente) e Dio-fine, la cui considerazione non sembra affatto interessarlo; tra Dio « filosofico » e Dio « religioso », dunque, e a questo punto sembra che possiamo veramente intendere, illustrandola con l'esempio della saggezza cartesiana, la tesi di Pascal sulla prossimità del deismo e dell'ateismo.

c. — Due letture possibili: perché la lettura laica non può sopprimere le validissime ragioni della lettura religiosa, e neppure il contrario è possibile: da ciò il continuo alternarsi nella storia della letteratura cartesiana delle due interpretazioni opposte; da ciò pure l'impressione di un pensiero di Cartesio che deve essere sbloccato da un elemento che impedisce la sua coerenza non soltanto logica, ma soprattutto etica e religiosa; ma in quale forma di pensiero la sua novità, cioè le negazioni che ha pronunciato e l'integralità delle sue tesi metafisiche, potrà venire conservata?

Si deve parlare di un'*ambiguità essenziale* che non procede per quel che si è visto, da una contraddizione logica nelle tesi oggettivamente considerate e che neppure si può riportare a un'ambiguità psicologica; non essendovi

dubbio che Cartesio abbia potuto in buona coscienza sentire di essere sempre rimasto fedele a quel cattolicesimo di tipo molinista, da cui era partito.

In un mio scritto [62] ho cercato di spiegarla attraverso *l'attrito tra la novità della sua posizione e una presupposta disposizione spirituale molinista entro cui l'aveva pensata.* Consideriamo perciò il molinismo non dallo stretto p. d. v. delle formule teologiche, ma nell'ispirazione originaria e nell'ordine dei valori culturali che ne conseguono (cioè dal p. d. v. della filosofia della storia e della cultura). Rappresenta la teologia umanistica: alla correlatività tra la negazione protestante dell'uomo e quella che ai teologi cattolici appariva come degradazione di Dio a pura potenza arbitraria e irrazionale, oppone l'unità tra la difesa del principio della bontà divina e quella dell'Umanesimo. Posta a tema centrale l'idea della bontà divina ne consegue l'interpretazione della sua gloria, cercata non nella predestinazione degli eletti, ma nella nostra creazione e nel nostro esercizio dell'attività libera. Questa solidarietà tra la celebrazione della bontà divina e l'affermazione della libertà umana vi prende la forma di una distinzione precisa della parte di Dio e della parte dell'uomo nell'opera di salvezza; in un'opposizione al protestantesimo, che è tanto più rigida per ciò che avviene dopo avere accordata la concezione della grazia e della volontà umana come princìpi esteriori l'uno all'altro; l'opposizione al protestantesimo diventa perciò insieme una non voluta separazione dal tomismo e da ogni precedente concezione cristiana.

In ragione di questo tipo di difesa della libertà, è lecito vedere nel molinismo un'asserzione in termini teologici dell'autonomia umana. Punto limite di questo processo è l'idea dello stato di pura natura in cui l'uomo avrebbe potuto essere creato, e a cui si trova ricondotto per la perdita, in conseguenza del peccato, dei gratuiti doni soprannaturali. Tradotta in termini di valori culturali,

[62] *La crisi del molinismo in Descartes* (in « Metafisica ed esperienza religiosa », Quaderni dell'« Archivio di Filosofia », 1956) qui parzialmente riprodotto.

questa tesi significa che c'è un ordine autonomo di valori naturali e che c'è una morale naturale di cui quella soprannaturale rappresenta il coronamento, ma che a rigore potrebbe essere pensata come sufficiente. Cioè il teologico « fare a Dio e all'uomo la sua parte » si ripercuote nel piano culturale come relativo *separatismo* tra valori della vita temporale e religiosa. Tale separatismo si trova controbilanciato dalla tesi dell'assoluta gratuità del soprannaturale. La forma di religiosità che consegue a questa preoccupazione di distinguere rigorosamente gli ordini non è perciò fondata sulla « partecipazione », ma sulla distanza tra Dio e l'uomo. Alla ricerca della partecipazione si sostituisce il senso della nostra essenziale contingenza, dell'umiltà creaturale: la sottomissione alla maestà divina e il riconoscimento della gratuità del dono. Il riconoscimento nel loro ordine dei valori naturali porta all'abbandono di ciò che ancora nel cristianesimo medievale permaneva di tendenza all'ascesi dualista, all'ideale di liberazione dal mondo; e il riconoscimento della nostra condizione di creatura dopo l'abbandono, con l'idea di partecipazione, di quella di una nostra cooperazione ai fini di Dio, significa praticamente impegno a compiere un'azione esatta nella situazione in cui Dio ci ha posti.

Bontà divina, libertà umana, correlatività tra l'affermazione di Dio e quella dei valori naturali, sono pure i momenti essenziali della filosofia di Cartesio. Per la funzione centrale dell'idea della bontà divina basti pensare al tema della veracità divina e alla sua giustificazione. Come si può dedurla razionalmente dalla perfezione, quando questa venga intesa come assoluta indeterminazione e libera creazione delle verità? Quando perciò la veracità si trovi definita non come rispetto di un ordine di verità preesistente alla volontà di Dio, ma come una perfezione della volontà divina stessa in quanto essa è creatrice di verità? [63]. L'accordo tra questa tesi e la crea-

[63] Cfr. H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937, pp. 191-196.

zione libera delle verità porta a difficoltà, il giudizio sull'insormontabilità delle quali è la giustificazione logica del malebranchismo.

Non voglio ora trattare se siano veramente insormontabili. Ma ciò che dal punto di vista storico è certo, è che questa difficoltà non fu affatto sentita da Cartesio. Al Dio creatore delle verità eterne segue immediatamente il Dio verace perché perfetto, garante delle verità naturali e dell'accordo tra luce naturale e luce soprannaturale, in una connessione che per Cartesio *non ha bisogno* di giustificazione logica. *Ossia il tema volontaristico è stato immediatamente inserito in una preesistente concezione della bontà divina, da essa non deducibile.*

Cartesio ha dunque pienamente accolto tutto ciò che conseguiva dal pensiero molinista rispetto alla considerazione dell'ordine dei valori umani. Non è anche di derivazione molinista la sua concezione dell'autonomia della filosofia, e ciò non serve a spiegare la sua sicurezza nell'ortodossia cattolica di questa posizione? La prima conseguenza della teoria dello stato di pura natura in cui Dio, se così avesse voluto, avrebbe potuto perfettamente creare l'uomo è evidentemente quella di un'autonomia della filosofia intesa nel senso che il filosofo, in quanto puro filosofo, può prescindere dalla considerazione dallo *status naturae lapsae* [64]. Questo in cui ora mi trovo è lo stato naturale in cui l'uomo avrebbe potuto essere creato: solo dalla Rivelazione posso sapere che esso è decadenza e che Dio mi aveva destinato a uno stato migliore; quel che si deve richiedere a una filosofia perché possa dirsi cristiana è soltanto il riconoscimento della possibilità della Rivelazione; i testi cartesiani sono in piena coerenza con questa concezione.

Ora, io penso sia proprio in ragione del presupposto molinista accolto e non criticato che si delineano gli aspetti laici del pensiero di Cartesio.

[64] Estremamente significativo a questo riguardo è il testo dell'*Entretien avec Burman*: «philosophus, naturam ut et hominem solum considerat, prout jam est, nec ulterius eius causas investigat, quia haec illum superant» (ed. Adam et Tannery, t. V, p. 178).

Non ci vuole veramente molto per accorgersi dell'attrito che deve stabilirsi tra il presupposto e la novità. Il molinismo è la riscoperta, per ragioni teologiche, di un tomismo che nella polemica contro gli aspetti agostiniani accolti dalla Riforma, accentua all'estremo l'aspetto aristotelico; rappresenta, in breve, la forma estrema del « naturalismo cristiano ». Inoltre, o di conseguenza, la sua considerazione del male è di tipo essenzialmente giustificativo. Si tratta di rispondere al problema: che cosa dobbiamo *pensare* perché Dio venga riconosciuto come suprema bontà. La *Concordia* di Molina sta all'inizio di un processo di pensiero che ha forse nella *Teodicea* di Leibniz il suo momento culminante [65].

Il cartesianismo è invece la riscoperta inizialmente *inconsapevole* [66], per ragioni filosofiche, di un agostinismo troncato da ogni sviluppo che possa in qualche maniera conciliarlo col tomismo. È il punto limite dell'antinaturalismo: perciò la sua considerazione del male, incontrato nella forma dell'errore (ma è stato giustamente osservato, come egli estenda all'errore ciò che la tradizione teologica diceva del peccato) è tipicamente agonistica. Osserviamo altresì la simmetria nelle concessioni agli avversari: concessione al protestantesimo è l'idea molinista di distinguere rigorosamente, se si vuole salvare la libertà umana, tra la parte di Dio e la parte dell'uomo nell'opera della salvezza; concessione al libertinismo è l'antistoricismo cartesiano. Proprio in ragione di questa simmetria, il tomismo nella versione molinistica e suareziana e l'agostinismo

[65] Non è stata ancora studiata, per quel che so, *la singolare simmetria tra la posizione di Leibniz rispetto a Spinoza e quella di Molina e della teologia gesuitica rispetto alla Riforma*; nella Critica dello spinozismo Leibniz coinvolgendo quella dell'arbitrarismo teologico cartesiano (l'indeterminazione assoluta del Dio cartesiano sembrandogli prossima a capovolgersi nella necessità assoluta del Dio spinoziano) e quella dell'arbitrarismo teologico protestante. Da ciò la grande ammirazione che egli ebbe per i teologi della Scolastica spagnuola.

[66] È infatti assolutamente improbabile che Cartesio abbia letto S. Agostino. Cfr. Gouhier, *La pensée* cit., p. 290 e G.Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartesianisme*, Paris, P.U.F., 1950, pp. 33-35.

nella versione cartesiana si situano in una opposizione inconciliabile.

È proprio, a mio giudizio, *da questa eterogeneità radicale tra il naturalismo molinista e l'antinaturalismo cartesiano* che si genera quell'ambiguità di cui si è detto; è proprio in ragione di questo che l'interpretazione di Cartesio sembra avallata dalla sua considerazione come *attitudine* e quella religiosa dall'interpretazione e dalla ricostruzione in un tutto coerente delle sue dottrine [67]. La veduta di questa eterogeneità sembra confermata dalla storia: dal fatto che tutti i pensatori del cartesianismo religioso hanno abbandonato l'idea dello stato di pura natura, anche Malebranche, il cui pensiero teologico pure presenta sotto certi riguardi, delle affinità col molinismo [68].

Realizziamo infatti questo antinaturalismo mantenendo l'idea secondo cui la filosofia prescinde, come pura filosofia, dalla considerazione dello *status naturae lapsae*. Per la dissociazione tra il punto di vista naturale e il punto di vista della verità, lo stato di natura, che il molinismo raffigurava in termini aristotelici come quello in cui l'uomo nella sua condizione di essere composto di anima e di corpo può godere di una verità naturale, diventa lo stato del sensualismo pragmatista e dell'egocentrismo infantile da cui l'uomo deve liberarsi per poter entrare nella verità; quello stato di infanzia che, perfettamente

[67] Si può trovare una conferma indiretta, ma piena, di questo giudizio nella stessa trattazione del Laporte. Quando infatti egli illustra la posizione di Cartesio nel riguardo del rapporto tra la religione e la morale, cioè un argomento in cui si mette in luce la sua attitudine originaria, non può non riconoscere che il pensiero di Cartesio è francamente orientato in senso molinista. Viceversa nei passi piuttosto rari in cui affronta questioni teologiche, o relative alla natura della teologia, problemi in cui deve dunque procedere a partire dalla novità del suo pensiero, il suo orientamento è verso il pensiero portorealista.

[68] Per questo rifiuto, che Malebranche esplicitamente collega alla sua tesi centrale, quella dell'Ordine, dunque alla sua riforma del cartesianismo, cfr. Laporte, *Les Vérités de la Grâce*, t. II, p. 44, n. 44 e Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, pp. 194-196.

si è scritto di recente [69], rappresenta agli occhi di Descartes una specie di peccato originale nei riguardi della conoscenza. Il peccato si trova così reinserito in una filosofia concepita come autonoma secondo un modello che abbiamo visto discendere dalle premesse moliniste. Ma di questo peccato io posso trionfare mediante il solo esercizio di quella che, finché mi fermo almeno alla considerazione strettamente filosofica, appare la mia pura libertà, senza intervento di altre forze. Compaiono cioè quegli aspetti pelagiani di cui si è detto avanti; e si generano quegli ostacoli psicologici, di cui pure si è detto, al passaggio a un'ulteriore considerazione religiosa oggettivamente possibile. Un intimo antagonismo, anzi, nei riguardi di questo passaggio: la posizione religiosa distraendo la mia attenzione dall'avvenire e dall'attuazione della mia perfezione di natura, per portarla sul passato e sulla storia.

Consideriamo pure, brevemente, il rovesciamento che subisce quel tema della libertà divina in cui si può vedere il momento più religioso della filosofia di Descartes: come punto in cui la sua critica del libertinismo raggiunge, nella negazione dell'idea dell'unità della ragione in Dio e nell'uomo, la sua condizione averroistica. È molto facile intendere il nesso tra le sue conseguenze immediate —limitazione del carattere speculativo della filosofia, impenetrabilità dei fini di Dio, impossibilità della teologia argomentativa— e quel rovesciamento assiologico a cui si è accennato parlando dell'ultimo Descartes. Il tratto laico compare *alla fine di una serie di negazioni che essa condiziona*: non più preambolo alla teologia, non più diretta a una saggezza contemplativa, la metafisica assumerà le sembianze di un'introduzione a una scienza che essa pure, in rapporto all'impenetrabilità dei fini divini, non attingerà il suo valore dal suo aspetto contemplativo, ma sarà a sua volta introduzione a una saggezza anch'essa separata, ecc. Cioè,

[69] H. Gouhier, *Doute ou negation méthodique?*, in «Les études philosophiques», 1954, p. 141 (ristampato ora in *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, cap. I).

inserito nel contesto che si è detto, il tema più religioso del pensiero cartesiano diventa quello che permette di portare al più alto grado il « separatismo »; e ciò spiega perché sia stato il più delle volte considerato dagli storici come un semplice espediente per significare in termini teologici l'autonomia della scienza dalla teologia.

Insomma: la distinzione precisa degli ordini aveva nel molinismo l'ufficio di far coincidere l'asserzione dell'autonomia umana con quella dell'assoluta gratuità del soprannaturale.

L'introduzione di un contenuto di pensiero del tutto differente nella concezione della filosofia che nasceva da quel presupposto, ha per risultato un rovesciamento, per cui, mantenendosi entrambi gli elementi, l'autonomia passa in primo piano.

VII

La domanda che ora dobbiamo proporci è se il pensiero di Pascal non rappresenti l'anticartesianismo *sic et simpliciter*, ma la continuazione del pensiero di Cartesio separato totalmente dal *molinismo presupposto* in cui la novità di Cartesio si trovava inserita. È chiaro che con ciò si dà pure all'opposizione *delle attitudini* il maggiore rilievo; perché quale può essercene di maggiore tra la stessa filosofia vissuta da un molinista tendente per le ragioni che già si sono dette al razionalismo, e vissuta invece dal più intransigente dei portorealisti? Ma questa opposizione si inserisce in una continuità.

Può sembrare un paradosso, e non lo è affatto. Togliamone ogni apparenza. È stato già perfettamente dimostrato come per Pascal l'impossibilità di provare l'esistenza di Dio sia un aspetto dell'impossibilità della metafisica come scienza e l'impossibilità della metafisica come scienza consegua all'impossibilità dello stato di pura natura [70]. Il

[70] Cfr. le importantissime pagine 421-422 del libro cit. della Russier; e, più in generale, tutto l'ultimo capitolo, *Pascal au délà de Port-*

pensatore cristiano che pensi di costruire una metafisica che pur essendo autonoma dalle verità rivelate, serva loro da preambolo, si mette già su una via in cui non può non essere sconfitto dal pensiero razionalista, nelle sue due forme (deismo e ateismo) e nella loro successione. Per avere portato alle conseguenze estreme la critica dello stato di pura natura si può dire che la posizione di Pascal è l'estremizzazione di quella dei portorealisti.

Che cosa c'entra, si dirà, tutto questo con Cartesio? La sua posizione è l'affermazione di una metafisica come scienza, quella di Pascal di una critica religiosa della metafisica. Due punti di vista che non potrebbero essere più lontani. Si dovrà quindi mostrare come la critica pascaliana della metafisica sia anche lo sviluppo più rigoroso di quanto c'era di più nuovo nella filosofia di Cartesio.

Osserviamo come vi fosse, e restasse insoluto, nel pensiero di Cartesio, il problema del passaggio dalle scienze speculative e disinteressate il cui oggetto non ha legame con la concupiscenza, e che sono perciò perfettamente accessibili alla nostra intelligenza, alla conoscenza di Dio e della sua legge per cui le cose vanno altrimenti. Rispetto a questi due ordini di verità, il problema si fa qualitativamente diverso perché le verità che ci presenta la scienza sono verità strumentali; non ci possono indicare i fini (Pascal lo risolverà col distinguere «l'ordre de la raison» da « l'ordre du coeur »). E come vi fosse nel pensiero portorealista l'aspirazione a un'apologia del cristianesimo conforme allo « spirito critico », cioè diretta ai già persuasi, spirito critico identificandosi per quei dottori con spirito cartesiano. E, naturalmente, anche quella di una separazione, pensata come possibile, del cartesianismo dal pelagianismo, la cui presenza erano stati essi i primi a notare (che di questo pelagianismo fosse pieno il suo epistolario era il parere di Arnauld; e la celebre frase di Pascal su

Royal; *Les preuves de Dieu*, pp. 403 sgg., in cui viene messa in luce la differenza tra Pascal e Arnauld e Nicole, che ancora mantenevano il valore delle prove razionali dell'esistenza di Dio.

Cartesio che avrebbe voluto far a meno di Dio (fr. 77) non è che una espressione forte di questa critica). Dunque: non già che i portorealisti si proponessero direttamente di risolvere un problema oggettivamente aperto, e rimasto senza soluzione, nella filosofia di Cartesio. Ma lo *incontravano* nel senso che si proponevano, in termini cartesiani, il problema della *direzione dell'attenzione* verso le verità religiose.

Vi era inoltre una precisa tesi cartesiana che già lo aveva portato ad allontanarsi (a parte l'idea dello stato di pura natura implicitamente conservato e la disposizione spirituale generale) dalle tesi strettamente teologiche del molinismo e ad accostarsi alla concezione portorealista della teologia, quella della libertà e dell'infinità divina. Essa infatti rende impossibile e inaccettabile quell'idea di diversi ordini di *possibili* e di *futuribili* rispetto a cui la volontà divina eserciterebbe la sua scelta che è il fondamento della teoria della *scienza media*. Cartesio si trovava quindi costretto a tornare per ciò che riguarda questo problema alla tesi tomista secondo cui l'azione non è divisa tra la causalità divina e la nostra, ma è inscindibilmente tutta nostra e tutta di Dio. Si può aggiungere che egli ebbe piena consapevolezza di questa obbligazione del suo pensiero alla soluzione tomista, come risulta in maniera irrefutabile da un passo della lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645: in cui, se non c'è il nome di Molina, c'è però il rifiuto espresso della tesi che lo separa dal tomismo, quella secondo cui Dio non sarebbe, nei riguardi della determinazione della nostra volontà, che « causa parziale »; e da un altro dell'*Entretien avec Burman*, nonché dalle attestazioni di Baillet e di Leibniz [71].

Dato questo, resta però da notare, ed è un aspetto paradossale del suo pensiero che merita attenzione, come questo incontro con un'idea tomista avvenga a partire da una sua tesi (la libertà divina) che è in precisa antitesi

[71] *Entretien avec Burman*, ed. Adam et Tannery, t. V, p. 166; Baillet, *Vie de M. Descartes*, 1961, t. II, p. 516; Leibniz, *Théodicée*, n. 365.

con quella tomista e che segna per lui il congedo della scolastica; o, meglio, che è l'esatto rovesciamento della forma che la tesi tomista aveva assunto nel suarezismo [72] restando però bloccata ogni possibilità di ritorno al tomismo dal mantenimento di quella tesi suareziana intorno al rapporto tra essenza ed esistenza da cui procedeva questa nuova forma [73].

Svolto in maniera organica, questo incontro marginale con S. Tommaso porterebbe il cartesianismo, in ragione della detta tesi teologica, sulla via del portorealismo. Notiamo come questo aspetto avesse già interessato Arnauld. Non credo si possa indicare alcun suo passo in cui si trovi un'esplicito assenso a tale teoria, nel riguardo della creazione libera delle verità eterne. Ma certo egli ne accetta i presupposti, considerando la teoria cartesiana sotto l'angolo dell'idea della infinità divina e dell'indistinzione radicale di intelletto e di volontà anziché sotto quello dell'arbitrarismo; dando con ciò di questa tesi un'interpretazione completamente differente da quella che fu svolta dai grandi sistematici (quindi dagli interpreti razionalistici) del cartesianismo e che trovò in Leibniz la sua più completa e nota espressione [74]. Ed è verisimile pensare che

[72] Cfr. su questo punto Pierre Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris, Desclée, 1931.

[73] Cfr. Et. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 156-160.

[74] Questo è il giudizio del Laporte, *Les Vérités de la Grâce*, Paris, P.U.F., 1923, t. II, pp. 4-14 e 334-335, n. 27; nella quale ultima si dice che l'opinione di Arnauld su questo argomento « non è differente da quella di Cartesio ben compresa ». Sarebbe interessante considerare l'immensa influenza che ha avuto lo studio di Arnaud, che fu la vera scoperta di un grande pensatore in uno scrittore normalmente considerato come pedante e mediocre, sulla formazione del pensiero storico del Laporte; è da esso che è stato portato a considerare *La finalité selon Descartes* (in « Revue d'Histoire de la philosophie », 1927), primo nucleo di quello studio sulla *Liberté selon Descartes* (in «Revue de Méthaphysique», 1937, che, sotto un riguardo, può essere considerato, rispetto alla libertà divina, come una delucidazione rigorosa dell'interpretazione arnauldiana; e importanti tracce delle vedute di Arnauld si potrebbero altresì riscontrare nel *Rationalisme de Descartes*.

egli l'abbia vista sotto il riguardo di un tomismo liberato da ogni elemento che possa inclinarlo verso il molinismo. E che quindi il cartesianismo sia stato visto da lui come la posizione che permette di sbloccare il tomismo dagli elementi continuati nel molinismo e di stabilire la sua esatta continuità con l'agostinismo; realizzando, nel liberare la teologia dalla filosofia scolastica, un incontro con la linea teologica del Saint-Cyran, come contrapposizione della teologia positiva alla teologia argomentativa.

Non c'è dunque paradosso nel domandarsi se l'estremizzazione pascaliana del portorealismo non coincida pure con una posizione di pensiero centrata sulla teoria cartesiana della libertà e dell'infinità divina: nel senso che questa teoria, spinta alle sue conseguenze ultime, può condurre a una critica della metafisica speculativa e a un passaggio dalla ragione metafisica alla ragione critica che è del tutto diverso da quello kantiano, e che spiega pure perché per il pensiero di Pascal non possano venire usati i termini di fideismo e di scetticismo: « Non c'è nulla di così conforme alla ragione che questa sconfessione della ragione... se si sottomette tutto alla ragione, la nostra religione non avrà nulla di misterioso e di soprannaturale. Se si urtano i princìpi della ragione, la nostra religione sarà assurda e ridicola » (fr. 272-273).

Ricordiamo i tratti generali di questa teoria cartesiana. È stata già illustrata la sua parentela con la teoria della libertà umana. La libertà, così in Dio come nell'uomo, è la capacità di causare i propri atti. Ma in quanto Dio è unità e infinità pure, la sua libertà non si trova subordinata a nulla, ed è perciò inseparabilmente necessità e indifferenza. Viceversa l'uomo, come essere finito, trova già determinate, stabilite da Dio, la natura della verità e della bontà. Da ciò la distinzione in lui di conoscere e di volere: e la necessità che la volontà, infinita, si conformi all'intelletto, finito, realizzando in una certa maniera, in questa conformità, l'immagine dell'unità di volontà e di intelletto che c'è in Dio. Dunque, affermazione della completa eterogeneità della ragione divina e della nostra per

l'unità in Dio e la distinzione in noi tra volontà e intelletto. L'unità di intelletto e di volontà in Dio impedisce di parlare della volontà divina come determinata da un ordine preesistente di verità e di valori. Perciò essa deve esser detta libera creatrice delle verità eterne. *Il che non significa che si debba parlare, a suo riguardo, di arbitrarismo puro*; perché col termine arbitrarismo si intende un'antecedenza della volontà all'intelletto. Nulla, quindi, che richiami le tesi di Lutero e di Calvino, quali almeno sono normalmente interpretate e erano interpretate dai portorealisti [75]; e ciò perché, secondo Cartesio, *videre* e *velle* sono per Dio una stessa cosa. Da questa unità di intelletto e di volere dipende quella, per noi incomprensibile, di necessità e di indifferenza in Dio. Riferita alla volontà di Dio, la necessità non ha nulla di comparabile alla necessità logica e matematica, intimamente permeabile al nostro spirito e norma di tutte le nostre deduzioni (siamo, dunque, agli antipodi dello spinozismo). In sostanza, quindi, affermazione della *misteriosità* della natura di Dio e della vanità di una ricerca di conciliare la pluralità dei suoi attributi.

Sarà opportuno insistere ancora un momento sulla sua genesi, sulla sua assoluta necessità per il pensiero di Cartesio, sul suo carattere esistenziale; dato che è ancora tanto diffusa l'interpretazione che la riduce a una semplice finzione concettuale (per garantire l'autonomia di una fisica afinalistica; o in generale l'autonomia umana ecc. [76]), o che comunque ne fa una tesi isolata, senza diretto rapporto

[75] Cfr. Laporte, *Les Vérités*, ecc., t. II, pp. 168 sgg., 344 sgg. I portorealisti rifiutano del protestantesimo così l'arbitrarismo teologico come la negazione del libero arbitrio umano. La « verità cattolica » sta per loro nel ristabilimento del vero rapporto tra grazia e libertà, alterato dai molinisti in quanto hanno accettato la separazione protestante tra grazia e libertà, solo rovesciandola, e assoggettando per conseguenza, la grazia alla volontà.

[76] Es. della prima tesi è il libro del Gilson *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913; della seconda l'*op. cit.* del Laberthonnière; si avvicina, in altra forma, a quella del Gilson la tesi del Bréhier (*La création des vérités éternelles dans le système de Descartes*, in

con le altre. C'è perciò da considerare lo stretto parallelismo del rapporto tra il *cogito* e il *sum*, per un verso, e quello tra l'idea di Dio e la libera creazione delle verità eterne, per l'altro. Io non posso cogliere la mia esistenza se non nella connessione necessaria con l'attributo essenziale o essenza; se non in quell'esempio di connessione necessaria che è il *cogito ergo sum*. In ragione di ciò il contenuto del pensiero mi si presenta come l'intrascendibile; le idee mi appaiono come delle nature o delle essenze, cioè come oggetti non meno reali e indipendenti dal mio pensiero degli oggetti fisici. Ma, se questi sono i caratteri dell'esistenza finita, come dovremo pensare l'esistenza infinita? Evidentemente soltanto attraverso l'*assoluta inversione* [77] di ciò che ci è insegnato nei riguardi dell'uomo dalla ragione e dall'esperienza. La libertà, si è già detto, è esperita da noi come un potere di negatività, di sospensione del giudizio finché si giunga a qualcosa che a questo sforzo di negazione resista. Per Dio, non limitato da nulla, dovrà identificarsi con l'assoluta creatività.

La situazione di questa tesi nell'opera di Cartesio è estremamente curiosa. Nell'abbozzo della metafisica del 1629 doveva avere un posto assolutamente centrale, come risulta dalla lettera a Mersenne del 15 aprile 1630. Viceversa non ne parla nelle opere maggiori, né nel *Discorso*, né nelle *Meditazioni*, né nei *Princìpi*, pur mantenendola identica e continuandola ad affermare come essenziale: in pochi passi, otto in tutto, l'ultima volta appunto in una

« Revue philosophique », 1937): la teoria cartesiana garantirebbe all'uomo, col ridurle al rango di creature, la conoscenza integrale e senza residuo delle essenze.

[77] La formula dell'*inversione metafisica*, che non si trova in Cartesio, ma che esprime esattamente il suo pensiero, è stata introdotta recentemente dal Gouhier (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 221). Essa, forma di univocità a rovescio, esclude che si possa parlare per il « discorso su Dio », come Cartesio lo concepisce, né di *univocità*, né di *analogia*, né di semplice *equivocità*, né, a rigore, di *teologia negativa*. (Cfr. Gouhier, *op. cit.*, pp. 205-232). Credo sia inutile sottolineare l'importanza capitale di questa tesi per l'illustrazione dell'intero pensiero metafisico e religioso cartesiano.

lettera ad Arnauld del 29 luglio 1648. D'altra parte, tutte le sue tesi hanno relazione con essa, *tranne la prova ontologica*, così che il Laporte, partito dall'idea di mettere in valore tutti i testi cartesiani, di ricollegarli e di riconciliarli, senza trascurarne alcuno, è dovuto arrivare a una critica, che penso definitiva, dell'interpretazione « razionalistica » di Cartesio; e così che l'Alquié in un'interpretazione pure assai diversa, ha potuto dire che essa introduce la « dimensione metafisica » e con ciò la condizione per una critica radicale dello scientismo. Quali siano state le ragioni che abbiano indotto Cartesio a parlarne così poco, nonostante il valore che le annetteva, non è ora il caso di indagare: penso si debba dire perché gli appariva come generatrice di un dubbio che egli non riusciva totalmente a superare; e che poteva esserlo in due modi opposti, quello di Pascal e quello di Malebranche.

Vediamo se, prendendo a considerare i due frammenti (233 e 434) in cui il riferimento alla filosofia di Cartesio sembra più evidente, e più netta la distinzione, non ci troviamo indotti a dire che essa dipende dal fatto che Pascal ha portato alle conseguenze ultime la teoria cartesiana dell'infinità divina. Proporrei a questo proposito di seguire un metodo che finora non è stato praticato; quello di un raffronto tra le posizioni opposte, pur nella stessa struttura significativa che prima abbiamo cercato di definire, di Pascal e di Malebranche. È da osservare come i due punti in cui Malebranche si allontana da Cartesio siano le prove dell'esistenza di Dio e della realtà del mondo esterno. Sono anche i due punti in cui se ne allontana Pascal, ma in una maniera assolutamente opposta. Dice infatti Malebranche: il valore dell'argomento ontologico cadrebbe se fosse accettata la teoria cartesiana delle verità eterne. Dice invece Pascal: noi non possiamo conoscere né l'esistenza né la natura di Dio; si tratta di domandarci se si possa vedere in Pascal una specie di risposta *ante litteram* alla critica di Malebranche. Cartesio vuole conciliare le prove dell'esistenza di Dio con la tesi della libertà divina; Malebranche e Pascal affermano per

ragioni opposte la loro inconciliabilità, Malebranche svolgendo il tema dell'unità dell'anima con Dio, Pascal quello dell'incommensurabilità tra ragione divina e ragione umana.

Nella critica di Malebranche alla teoria cartesiana delle verità eterne, svolta per la prima volta nel X *Eclaircissement* della *Recherche de la vérité*. Cartesio viene accusato di essere ricaduto in quel libertinismo di cui la sua filosofia, esattamente prolungata, dovrebbe rappresentare invece la definitiva confutazione. Perché questo Dio di pura potenza, non soggetto a un Ordine immutabile, differisce davvero dalla Natura dei libertini? Le conseguenze sarebbero, a suo giudizio, le stesse, lo scetticismo e l'amoralismo. Perché, posto che le verità e le leggi eterne dipendano da Dio, chi può assicurarci del valore assoluto della nostra scienza [78]? Di più, chi potrà dire che il fatto della

[78] Notiamo l'importanza estrema di questo aspetto della critica malebranchiana: perché riguarda la possibilità che la filosofia cartesiana, senza la correzione che egli le aggiunge, si riduca a una forma di *psicologismo*, posizione equivalente per lui a quella di scetticismo; o, diciamo così, di storicismo scettico (diversi sistemi di verità, ecc.). È qui che ha inizio la celebre contrapposizione di ontologismo e di psicologismo su cui si fonda la filosofia di Gioberti (che fu il primo, sembra, a usare il termine ontologismo).

Riferita a tempi più moderni essa prelude alla critica dello psicologismo in Husserl. Osserva giustamente il Gueroult nella sua magnifica opera su Malebranche (*Malebranche*, 3 voll., Paris, Aubier, 1955-59), assai superiore, a mio giudizio, a quella precedente, pur assai pregevole, su Cartesio, insistendo su questo parallelo: « egli annuncia Bernardo Bolzano, ispiratore di Husserl, che oppone le proposizioni in sé, e le rappresentazioni in sé, le verità in sé, alla conoscenza per cui esse diventano i pensieri di un io; che stima che queste entità continuerebbero a essere immutabilmente quel che sono, anche se nessuno fosse mai là per prenderne effettivamente coscienza » (t. II, pp. 9-10). L'affinità tra Malebranche e Bolzano e l'estrema importanza della polemica tra Malebranche e Arnauld, che avviene sulle conseguenze gnoseologiche dell'impostazione del problema del rapporto tra Dio e le verità eterne, nel riguardo della prima posizione del problema del logicismo e dello psicologismo (che è in realtà evidente ma che si ha un certo timore a rilevare, per la paura di passare per antistorici) era già stata del resto sottolineata da P. Schrecker,

soggezione dello spirito al corpo sia un disordine, se non si ha un'idea chiara di un ordine morale immutabile e necessario? E che prove addurre in tal caso delle verità fondamentali della religione cristiana, il peccato e la Redenzione? Ma vediamo la questione sotto l'aspetto che concerne più particolarmente le prove dell'esistenza di Dio. In una prospettiva come la cartesiana le idee sono create, creata dunque è la stessa idea di Dio. Ma nulla di finito può rappresentare l'infinito: in questo principio si unificano per Malebranche il teocentrismo e la critica delle facoltà occulte. Posto esso, risulta chiaro che non posso passare dall'idea a Dio; l'intuizione di Dio stesso sarà la condizione trascendentale della nostra conoscenza. Insomma, il valore della prova ontologica cartesiana è correlativo al senso che si dà alla nozione cartesiana della realtà obbiettiva delle idee; alla distinzione, velata in Cartesio, ma preannunziata proprio in questo concetto, tra idee e soggetto pensante. Qualora invece le idee vengano, come vuole Arnauld, e come apparentemente sembra dire spesso lo stesso Cartesio[79], ridotte a modi del soggetto pensante, ogni sua validità scompare; dal fatto che l'esistenza necessaria è inclusa nella nostra idea di Dio noi non possiamo trarre altro se non la magra conclusione che pensiamo che Dio esista necessariamente. In una simile concezione, chiuso nella sfera del mio pensiero, io vi trovo bensì l'idea di Dio, e certamente la trovo come qualcosa che non ho potuto produrre; ma questo non può ancora in alcun modo garantirmi che essa non si riduca a un principio regolativo senza valore ontologico. La difficoltà può svanire completamente soltanto se si afferma il carattere increato delle idee; la coerenza della prova ontologica

Le parallélisme théologico-mathématique chez Malebranche, in « Revue philosophique », 1938.

Non è stata invece mai studiata la prossimità, fino alla quasi o completa identità, tra la posizione gnoseologica di Arnauld e quella di Franz Brentano.

[79] Così pensa, o dice di pensare, Malebranche, ma in realtà non c'è dubbio che per Cartesio le idee siano modi della coscienza.

non si può avere che nell'elevazione dell'idea di Dio a Dio stesso, nella sostituzione della visione in Dio all'idea di Dio, della *presenza* alla *prova*.

Notiamo come questa critica ci porta davvero al centro di tutta la revisione malebranchiana della filosofia di Cartesio. L'architettura del sistema non è mutata; rimane la sovrapposizione delle sostanze, la sostanza infinita e le sostanze finite pensanti ed estese. Il cangiamento è tutto all'interno e riguarda la natura divina e la relazione dello spirito finito con l'infinito: consustanzialità delle verità eterne a Dio, invece della loro creazione, e quindi visione in Dio invece di innatismo. Dipende da questa sostituzione *anche l'occasionalismo* e, sotto altro riguardo, *anche l'idealismo* di Malebranche [80].

Passiamo ora al famosissimo fr. 233 di Pascal, *Infinirien* (il *pari*), che ha, nell'economia dei *Pensieri*, la stessa precisa importanza del *X Eclaircissement* nella filosofia di Malebranche: « ... Il finito si annienta in presenza dell'infinito e diventa un puro nulla », e qui sembrerebbe di trovare un punto d'accordo con Malebranche. Ma, continuiamo a leggere: « Così il nostro spirito davanti a Dio; così la nostra giustizia davanti alla giustizia divina. Non c'è così grande sproporzione tra la nostra giustizia e quella di Dio come tra l'unità e l'infinito »; e qui Pascal si accorda invece con Cartesio nell'idea dell'eterogeneità tra la ragione divina e la nostra. Continuiamo ancora: « Noi cono-

[80] Infatti la teoria cartesiana, non completamente elaborata, ma pur tuttavia fissata nelle sue linee essenziali e pienamente coerente col resto del suo pensiero, dell'unione dell'anima e del corpo (cfr. Laporte, *Le rationalisme*, pp. 220 sgg.) che anticipa sotto molti riguardi quella biraniana (« l'efficacia motrice della volontà è, per Cartesio, come per Biran, un fatto *sui generis*, indipendente da ogni ragionamento, e contro cui nessun ragionamento saprebbe prevalere », Laporte, p. 228) è compatibile soltanto con la sua idea dei *limiti del razionalismo*, significata nella tesi dell'infinità divina. Abbandonata quest'idea, l'occasionalismo si presenta come soluzione necessaria. Rispetto all'idealismo, di cui si dirà anche più oltre, basti ora considerare come in Malebranche la teoria delle verità eterne si colleghi con quella, affermata per la prima volta nella storia, del carattere *presentativo* e non *rappresentativo* delle idee.

sciamo che c'è un infinito e ignoriamo la sua natura. Siccome noi sappiamo che è falso che i numeri siano finiti, dunque è vero che c'è un infinito numerico. Ma noi non sappiamo quel che esso è: è falso che sia pari, è falso che sia dispari... Noi conosciamo dunque l'esistenza e la natura del finito, perché noi siamo finiti ed estesi come lui. Noi conosciamo l'esistenza dell'infinito e ignoriamo la sua natura, perché ha estensione come noi, ma non dei limiti come noi. Ma noi non conosciamo né l'esistenza né la natura di Dio, perche egli non ha né estensione né limiti. Ma per la fede noi conosciamo la sua esistenza; per la gloria noi conosceremo la sua natura. Ora, io ho già dimostrato che si può conoscere l'esistenza di una cosa senza conoscere la sua natura... Se c'è un Dio, è infinitamente incomprensibile, poiché, non avendo né parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi. Noi siamo dunque incapaci di conoscere né quel che egli è, né se egli è... Esaminiamo dunque questo punto e diciamo: " Dio è, o non è ". Ma da quale lato inclineremo? La ragione non vi può determinare nulla... ». Sembra che Pascal (è chiaro che siamo qui nel campo di un rapporto di essenze, non in quello delle influenze storiche dirette; anche se a Pascal poteva esser noto l'apprezzamento che ne faceva Arnauld) svolga in questo passo la tesi cartesiana, quale può venir riaffermata dopo l'accettazione, *ante litteram*, della futura critica malebranchiana. Non si può conciliare l'assoluta misteriosità di Dio con un processo in cui si deduca la sua esistenza dall'essenza considerata in sé. Perciò, per così dire, le idee dell'infinito e del perfetto si distinguono: l'unico infinito di cui conosciamo l'esistenza è l'infinito matematico, ma ignoriamo la sua natura. Ma d'altra parte questa idea dell'infinito e la nostra impossibilità di penetrarla, ci avverte dei limiti della nostra conoscenza, e della possibilità di una conoscenza soprarazionale. Se non possiamo dimostrare l'esistenza di Dio, possiamo almeno riconoscerne la possibilità; di qui il *pari* [81].

[81] Posso essere breve su questo punto, perché la questione del-

Potrebbe sembrare (e si è visto come questa sia l'obbiezione fondamentale del Goldmann al Laporte) che la tesi per cui la ragione è oltrepassata dalle cose naturale stesse scavi un fosso incolmabile tra l'epistemologia cartesiana e la pascaliana. Ora, questo oltrepassamento della ragione da parte delle cose naturali, ci rinvia alla famosa frase « la natura sostiene la ragione impotente ». Ricollochiamola nel contesto del frammento a cui appartiene, il 434, conclusione della critica pascaliana della filosofia; osservando come questa critica prenda la forma di un rifacimento del processo delle *Meditazioni* cartesiane, dopo la caduta dell'argomento ontologico e quindi della « catena delle ragioni ». « Le principali forze dei pirroniani, lascio da parte le minori, sono: che noi non abbiamo alcuna certezza di questi princìpi, al di fuori della fede e della Rivelazione, se non in ciò che li sentiamo naturalmente in noi. Ora, questo sentimento naturale non è una prova convincente della loro verità, poiché, non essendovi certezza, al di fuori della fede, se l'uomo è creato da un Dio buono, da un demone cattivo, o a caso, è dubbio se questi princìpi ci siano dati come veri o come falsi o come incerti, a seconda della nostra origine. Di più, nessuno ha sicurezza, al di fuori della fede, se veglia o se dorme, dato che durante il sogno si crede vegliare con altrettanta certezza di quel che noi facciamo... Io mi fermo all'unico argomento forte dei dogmatici, quello che, parlando in buona fede e sinceramente, non si può dubitare dei princìpi naturali. Contro cui i pirroniani oppongono in una parola l'incer-

l'idea di Infinito rispetto alla conoscenza, in Cartesio e in Pascal, e della conseguente impossibilità per quest'ultimo di parlare di dimostrazioni dell'esistenza di Dio, è stata già magistralmente trattata in quello che è forse il più bello tra gli scritti del Laporte, *Le coeur et la raison selon Pascal*, Paris, Elzèvir, 1950, pp. 33-37, 47-49. Si tratta di una ristampa postuma di studi apparsi sulla « Revue philosophique » nel 1927, prima che il suo autore avesse ancora completamente approfondito la questione della libertà divina in Cartesio e in Malebranche. Pur essendo stato centrato in maniera perfetta il punto essenziale, manca per ciò ancora quell'insieme di riferimenti che ho pensato necessari.

tezza della nostra origine, che implica quella della nostra natura; al che i dommatici devono ancora rispondere da che il mondo dura... Che farà dunque l'uomo in questa condizione? dubiterà di tutto? dubiterà se è sveglio?... dubiterà se dubita? dubiterà di esistere? non si può arrivare a questo punto e io tengo come incontestabile che di fatto non è mai esistito un pirroniano perfetto. La natura sostiene la ragione impotente e le impedisce di giungere a queste stravaganze. Dirà al contrario che possiede certatamente la verità, lui che, per poco che lo si metta alle strette, non può mostrare alcun titolo... Chi districherà quest'imbroglio? La natura confonde i pirroniani, e la ragione confonde i dogmatici. Che diventerete, o uomini che cercate quale sia la vostra vera condizione con la vostra ragione naturale? voi non potete evitare una di queste sette, né permanere in alcuna di esse.

Questo frammento ha un'estrema importanza perché Pascal vi affronta il problema della « realtà del mondo esterno », nel senso solipsistico che, almeno virtualmente, è proprio del cartesianismo, non in quello semplicemente immaterialistico del Berkeley. Anche qui il parallelo con Malebranche (VI *Eclaircissement sur la Recherche de la Vérité*; VI *Entrètien sur la Métaphysique*) sarebbe chiarificante. Svolgendo il motivo razionalistico delle *Meditazioni* cartesiane, sino a eliminare quell'accenno al Dio creatore delle verità eterne che sembra esserci nelle ipotesi del Dio ingannatore, Malebranche giunge con estremo rigore a dichiarare razionalmente indimostrabile la realtà del mondo esterno, spiriti finiti inclusi, perché in materia di filosofia noi non dobbiamo credere cosa alcuna, che quando l'evidenza vi ci obbliga e ad affermare la necessità del ricorso, razionalmente giustificato, alla Rivelazione. La posizione di Pascal è esattamente opposta. Lo scettico è tale perché mette in dubbio « il sentimento naturale », perché ha la stessa idea della verità dei dommatici: egli cerca i « titoli », le « prove convincenti », in breve la « fondazione metafisica » del sentimento naturale. Ciò suppone un abbandono dell'idea razionalista della verità che è

perfettamente in linea con quella più radicale interpretazione della tesi cartesiana della libertà e dell'infinità divina, di cui si è detto. Per questo abbandono, gli « errori contrari » del dogmatismo e dello scetticismo sono posizioni in cui l'uomo non può mantenersi: « *Istinto. Ragione.* Noi abbiamo un'impotenza a provare, invincibile a ogni dommatismo. Noi abbiamo un'idea della verità invincibile a ogni pirronismo » (fr. 395). C'è insieme certezza realissima e impotenza di provare. Ma, « questa impotenza non deve servire che a umiliare la ragione, che vorrebbe giudicare di tutto, ma non a combattere la nostra certezza, come se non ci fosse che la ragione capace di istruirci » (fr. 282).

Senza dubbio si può vedere in questa tesi del « sentimento naturale » una specie di passaggio dallo scetticismo all'empirismo, conseguente alla critica radicale del razionalismo, e accostare Pascal a Hume sulla base di quel che è stato detto il « dommatismo del sentimento ». È una via che è stata proposta dal Laporte e continuata dalla Russier [82]. Fino a che punto quest'idea possa essere feconda, non saprei; e ho già detto perché l'accostamento mi sembra forzato e poco storico. È però certo che quest'aspetto del pensiero pascaliano può essere espresso nella tesi che non esistono che « verità di fatto »; ma, vista a partire dalla teoria della libertà divina, la filosofia di Cartesio non assumeva anch'essa la figura di una proposta di empirismo radicale, come riduzione completa delle verità di ragione a verità di fatto? Ma poiché il termine di empirismo è usato in troppi significati, direi che la formula più complessiva di cui ci si può servire per definire la posizione di Pascal, è quella della « sottomissione della

[82] Di cui cfr. nel « Cahier de Royaumont » cit. la comunicazione *L'experience du Mémorial et la conception pascalienne de la connaissance.* Il risultato a cui si arriva in questa direzione è che così per Pascal come per Hume la costanza delle leggi di natura non manifesta l'esistenza di connessioni necessarie: l'universo di Pascal e quello di Hume sono universi di contingenza radicale. Questo può servire contro l'accostamento di Pascal e di Kant. Ma si tratta pur sempre di un rapporto tra parti di « insiemi » del tutto diversi.

ragione » conseguente alla critica del razionalismo: « in modo che non è attraverso le superbe agitazioni della nostra ragione, ma attraverso la semplice sottomissione della ragione che noi possiamo veramente conoscerci » (fr. 434). Attuazione completa di un motivo che Cartesio aveva già formulato in una lettera a Mersenne: « ... poiché io non ho mai trattato dell'infinito che per sottomettermi a lui, e non per determinare quello che è o quello che non è » [83].

Rischio ora un paradosso: se la tesi della libertà e infinità divina è altrettanto importante per Cartesio di quella della libertà umana, si deve vedere in Pascal il continuatore e il difensore della novità cartesiana nel suo senso più rigoroso, al pari che il critico del suo preilluminismo. Ogni altra forma di filosofia del '600 e del '700 concilia infatti Cartesio con una posizione anteriore di pensiero che egli aveva combattuto: così lo spinozismo col naturalismo rinascimentale, l'ontologismo malebranchiano con la teoria tradizionale delle verità eterne, l'illuminismo con le direzioni del libertinismo e della religione naturale; e ognuna di queste conciliazioni è stata resa possibile dal rifiuto di un elemento del pensiero cartesiano nuovo rispetto alla tradizione, dell'intera filosofia della libertà nello spinozismo, della teoria della libertà divina in Malebranche, dell'intera metafisica nello illuminismo.

Ma, ancora, dato che questa tesi è lontana dalle opinioni correnti, una parola di chiarimento. È evidente che non si vuole affatto diminuire l'originalità di Pascal, e meno che mai rappresentarlo come un semplice discepolo di Cartesio. Si vuol dir questo: c'è in lui un'idea assolutamente nuova e originale, quella definizione di ateismo su cui ho già tanto insistito; essa è propriamente *sua* e non dipende dal portorealismo (anche se non sia in contraddizione con esso) né dal cartesianismo; con ciò si

[83] Lettera a Mersenne del 28 gennaio 1641. Sul tema della « sottomissione della ragione » conserva ancora tutta la sua importanza la bella esposizione di J. Chevalier, *Pascal*, Paris, Plon, 1922, pp. 291 sgg.

rende giustizia all'impressione che nel suo pensiero ci sia *più* che il giansenismo. Ma egli l'ha ripensata in relazione alla dottrina portorealista, dunque alla riduzione della problematica teologica nei termini dell'opposizione di giansenismo e di molinismo; perciò essa prende il senso della correlatività tra la critica di ogni metafisica speculativa e quella dell'idea dello stato di pura natura; e, in questo senso, diventa giustissima l'idea che vede nel suo pensiero l'estremizzazione del portorealismo. Ma il fatto più singolare è che questa estremizzazione coincide con la più radicale estensione del momento nuovo cartesiano, e insieme con la dissociazione del cartesianismo dalla sottostruttura molinista. Alla base dell'apologetica pascaliana non c'è quindi soltanto una certa teologia, ma una reale filosofia, quella che ho detto. Poiché questa parentela non si può evidentemente spiegare con un'espressa volontà di svolgere il pensiero cartesiano, si deve perciò ricorrere all'idea della struttura significativa comune.

Dopo avere opposto Pascal a Cartesio, il Goldmann l'accosta invece a Kant: ed è un accostamento che già in passato ha tentato molti [84]: « mettere da parte la ragione

[84] Già nel 1866 apparve un libro di E. Saisset, *Le scepticisme, Oenésidème, Pascal e Kant*, il cui titolo dice tutto. Nell'atmosfera del kantismo e del positivismo spiritualistici, posizioni che spesso è difficile distinguere, l'accostamento fu certamente vissuto: si consideri l'ammirazione in cui si trovavano uniti per Boutroux Pascal e Kant (e qui in Italia il Tarozzi considerava il *Pascal* di Boutroux come uno dei più bei libri che egli avesse mai letto); è poi da ricordare il Duhem menzionato dallo Chevalier *op. cit.*, p. 6 n. 1, che considerava l'opera di Kant un lungo, confuso e pedante commento al pensiero di Pascal: lo stesso Chevalier dedica al rapporto, da lui visto come opposizione, osservazioni importanti (cfr. pp. 196-197, 206-207; 291-292, ecc. Ma certo chi deve averlo più sentito, in ragione della sua formazione, fu il Delbos, ricordato dal Goldmann (p. 250, n. 1), poiché Pascal Biran e Kant erano i suoi autori. La stessa sua frase che egli riferisce su un ricordo di A. Adam (*Histoire de la litterature française au XVII siècle*, t. II, p. 294-295), « Un giorno di stanchezza, l'autore de *La Philosophie de Kant*, Victor Delbos, dirà di non aver trovato nulla nel filosofo tedesco che non fosse già in Pascal », mostra com'egli tendesse a un accostamento di tipo spiritualistico che non

per far posto alla fede », critica ad un tempo del dommatismo e dello scetticismo, critica della metafisica come scienza ecc. Ma chi scrivesse un eventuale e augurabile libro, che tuttora manca, su Pascal e Kant non potrebbe farlo che sotto forma di parallelo tra posizioni simmetriche, ma irreducibili. Se vogliamo, possiamo usare il termine di « criticismo » per l'uno e per l'altro; ma è un criticismo che porta il primo a una religione soprannaturale, e il secondo a una religione razionale. Tra Pascal e Kant c'è di mezzo Rousseau, e l'enorme influenza che questi ha esercitato su Kant, e ciò non è poco [85]; la forma religiosa di Kant è esattamente quel teismo postulatorio, che è stato abbattuto dall'ateismo postulatorio recente, mentre è assai dubbio che esso abbia armi contro il teismo pascaliano. Né, infine, è del tutto esatto quel che dice il Goldmann sulla simmetria Montaigne-Cartesio-Pascal e Wolf-Hume-Kant; prima di Pascal, come prima di Kant, ci sarebbero cioè un razionalista dommatico e uno scettico rispetto a cui essi prendono posizione il che autorizzerebbe, parafrasando il titolo di un noto libro del Brunschvicg, due lavori, su Pascal lettore di Montaigne e di Cartesio, e su Kant lettore di Wolf e di Hume [86]. Perché la simmetria vera è

poteva portare a risultati rigorosi. Come non portò a risultati rigorosi il suo accostamento tra *Maine de Biran e Pascal* (in *Figures et doctrine, de philosophes*, Paris, Plon, 1918).

[85] Lo stesso Adam, che intende egli pure avvicinare Pascal e Kant, non può farlo che... attraverso il pelagiano Rousseau: « Pascal, infine, non crede al primato dell'intelligenza. Che gli restava se non sostituirgli il primato dell'etica, cioè la tesi fondamentale comune di Rousseau e di Kant? ». (*Op.* e *p. cit.*).

[86] *Le dieu caché*, p. 33. Ciò non toglie che il tema accennato non abbia davvero una straordinaria importanza, sì da essere oggi, tra i lavori possibili di storia della filosofia, uno dei più urgenti. Esso chiarirebbe l'esistenza di due diverse forme di criticismo (o, se si vuol dir così, con la non completa precisione delle formule abbreviate, di una riconquista della metafisica, e della religione, dopo l'abbandono dell'« ontologia fondamentale »), che sono però irreducibili, e di cui la seconda *non è* il superamento della prima. È curioso osservare come lo stesso parallelo, per quel che riguarda Cartesio e Kant, fosse stato fatto da me (in *Problemi del periodizzamento storico: l'inizio*

invece quella Suarez-Montaigne-Cartesio (e Pascal) e Wolf-Hume-Kant (pur essendo vero che in Kant, stando ai termini del parallelo, si congiungono in qualche modo Cartesio e Pascal). Al più si può dire che Kant ritrova il problema di Pascal, ma avendo già data per avvenuta, e questo è il punto estremamente importante, la vittoria della religione razionale sulla religione rivelata.

VIII

Resta vero, ed è quel che può dare una certa apparenza di verità alla tesi del Goldmann, che la posizione di Pascal è un *antiumanesimo* radicale. Indubbiamente in tutta la tradizione del pensiero cristiano, Pascal prende posto come il pensatore che ha accentuato la *discontinuità* degli ordini e i termini di continuità e di discontinuità, ha osservato giustamente il Gouhier [87], sono quelli che meglio servono a definire l'opposizione di umanesimo e di antiumanesimo cristiano. D'altra parte, chi non si avvede che

della filosofia moderna, in « La filosofia della storia della filosofia », Quaderni dell'Archivio di Filosofia, 1954, p. 193). Dico questo come nuova prova che io e il Goldmann ci siamo imbattuti negli stessi pensieri, opponendoci quindi su un terreno comune. È per questo che la discussione con lui mi è parsa feconda, così da pensare di organizzare sulla discussione del suo libro il presente saggio.

[87] Nella breve ma densissima comunicazione su *L'anti-humanisme de Pascal*, in « Anais do Congresso Internacional de filosofia de São Paulo » (9-15 agosto 1954), S. Paolo, 1956, pp. 389-395. Penso che il termine di antiumanesimo, il più radicale che mai sia apparso, sia più conveniente, per designare la posizione di Pascal, di quello, così generico e troppe volte politicizzato, di giansenismo, e di quello stesso di portorealismo. Non perché non pensi che la sua posizione sia stata l'estremizzazione ultima del portorealismo, come in realtà fu: ma perché non si generi l'imprecisa idea che i *Pensieri* siano i frammenti di un'applicazione all'apologetica delle generale dottrina portorealista. Non è egli partito dal portorealismo, ma lo ha incontrato. Sull'antiumanesimo di Pascal, e sulla curiosa parentela che, in ragione di esso, si stabilisce con temi libertini ha scritto anche G. Toffanin, *Italia e Francia*, Bologna, Zanichelli, 1960.

la sua critica della metafisica rappresenta l'estremizzazione più conseguente e più radicale dell'antimolinismo portorealista, e che altro è la dottrina di Molina, se non lo sforzo di dare struttura sistematica a una teologia umanista [88]? Giustamente il Gouhier scrive che « l'antiumanesimo di Pascal sembra essere così perfetto che illumina, nel negarlo, l'essenziale dell'umanesimo cristiano »; col che sembra suggerire l'utilità di uno studio comparativo, sotto forma di parallelo, tra Pascal e l'autore che, entro il pensiero cristiano pare essere la sua essenziale antitesi, il Vico. Da una parte chi ha pensato che « non c'è, per il cristiano, che una sola storia, quella che è resa « santa » dall'attesa, la venuta, e l'agonia permanente di Gesù Cristo » [89] e ha cercato in questa storia sacra le prove della Rivelazione, come uniche prove della religione; dall'al-

[88] È da notare come il giudizio sul molinismo sia storicamente connesso con quello sull'Umanesimo. Indubbiamente apparirà posizione di compromesso quando si dà a questo termine un significato laico (come fu corrente sino al 1930 e non fu mai dismesso da Croce). Altrimenti si dovrà parlarne in un cangiato concetto storico dell'Umanesimo.

[89] L'importanza del rapporto tra Pascal e Vico è stata ben sentita e definita dal più vichiano dei filosofi contemporanei, Giuseppe Capograssi: « Con quella sua filosofia profonda che aveva tratto dal cristianesimo tutto l'amaro pessimismo che esso contiene, Pascal, come è poco noto, professava una sua teoria della forza, per il problema dell'autorità e dell'ordine sociale, che è rimasta e non poteva non rimanere isolata... Il male e la passione travolgono così le volontà umane che l'unica certezza che queste abbiano, uscite come sono ormai totalmente da se stesse, è la forza. Al solito, Pascal è andato a fondo nell'osservare quest'altra tra le miserie della vita, ma il suo errore è stato di non vedere la sostanza razionale dell'autorità che può restare certezza solo in quanto verità. Se la verità però è negata, quella certezza si trasforma in certezza esteriore, cioè non più in certezza, ma in vera violenza e tipico arbitrio. Preso nel suo ardente ed esclusivo atto di fede, nel suo eccesso di fede, e nell'ardore di fondare incrollabilmente la sua apologetica, Pascal ha dimenticato quello che è stato il pensiero centrale di Vico, l'unica idea sulla quale sia possibile fondare qualunque apologetica della storia e della vita: cioè che il certo è parte del vero ». (*Opere*, Milano, Giuffré, 1959, vol. I, pp. 230-31).

tra chi ha cercato i segni di Dio nella storia profana, mettendo intenzionalmente da parte la storia del popolo eletto.

Critica dell'ateismo e critica dell'umanesimo sono in Pascal, di fatto, collegate. Il problema della conversione dell'ateo lo ha portato all'idea di una purificazione del pensiero cristiano, in cui esso si dissocia dalle contaminazioni umanistiche. Possiamo però dire che le due critiche siano collegate anche di diritto? E il fatto che egli abbia pensato la sua nuova tesi come la radicalizzazione estrema del portorealismo, implica che le due cose siano realmente indissociabili? Non si può anzi chiederci se proprio in virtù di questa associazione Pascal abbia configurato l'incredulo nella posizione scettica e pessimista del libertino (nella posizione del semplice ateismo negativo), senza prevedere un futuro ateismo positivo che avrebbe preteso di parlare in nome del senso della storia? E la scarsa fortuna che i *Pensieri* hanno conosciuto nel settecento, non si spiega anche perché Pascal, in ragione del suo antiumanesimo, non ha previsto il passaggio dal libertinismo all'illuminismo? Più ancora: questo oltrepassamento della critica dell'umanesimo —pur mantenendo naturalmente la legittimità della protesta nei riguardi di un cristianesimo che rischi di esserne assorbito— non sembra autorizzato dalla stessa tesi pascaliana dell'armonizzazione delle verità contrarie? Perché nella storia del pensiero cristiano queste due tendenze sono sempre coesistite; ora il pensiero di Pascal non è nei riguardi dell'umanesimo in posizione di *negazione semplice*? Né d'altra parte si può negare che questo antiumanesimo coincida con l'aspetto di inattualità del suo pensiero [90].

[90] Cfr. p. es. quanto scrive un autentico innamorato del pensiero di Pascal, M. F. Sciacca: « A Pascal mancò il senso creaturale... Il Dio pascaliano, che salva e perde, ci lascia spesso nell'angoscia di un universo muto » (*Pascal*, Milano, Marzorati, 1962, pp. 218-219), e si legga tutta l'importante « Conclusione ». E, in maniera affine, con maggiore, e in parte discutibile per la particolare prospettiva in cui l'autore pone questa riserva, accentuazione dell'aspetto storico-

Chi si sentirebbe, oggi, ad es., di far proprio il suo pensiero politico? eppure esso è legato in maniera così organica alla sua impostazione generale da non poterne essere menomamente scisso o attenuato.

Antiumanesimo che fa tutt'uno col suo giansenismo, questo è ben certo. Resta tuttavia che parlare del giansenismo in termini di « influenza » è inesatto, e ciò semplicemente perché Pascal non era uomo da subire passivamente influenze. Se si è orientato verso il giansenismo è perché il suo pensiero religioso era già inclinato in senso antiumanistico. E senza contraddire per nulla l'idea ovvia dell'unità di antiumanismo e di giansenismo, riprendiamo la questione già prima accennata del carattere antiumanistico del cartesianismo religioso.

Non possiamo interpretare religiosamente alcuna tesi filosofica cartesiana se non conferendogli un senso antiumanistico; e la reciproca è vera. C'è certo un Cartesio umanista, pur dopo l'abbandono dell'umanesimo letterario ed erudito, dell'umanesimo dei Gesuiti, di quello di Montaigne e di quello dei libertini, ma umanesimo vuole allora significare l'ideale della « maîtrise de la nature »; l'idea dell'uomo che si fa padrone e possessore della natura, attraverso una tecnica che la nuova scienza, sia pure garantita da Dio (ma un Dio « garante », piuttosto che un Dio « fine ») rende possibile; che attraverso la medicina si rende padrone e possessore del proprio corpo; che, attraverso la morale e la conoscenza delle passioni, diventa padrone del proprio comportamento. L'aspetto religioso è quello della perdita del mondo della meditazione; ma nel ritorno al mondo, dopo che questo è stato fondato attraverso il processo delle *Meditazioni*, la civiltà appare a Cartesio come destinata a realizzare non le verità di fede, ma piuttosto le verità della scienza acquisite mediante la

politico, il Béguin ha rilevato l'assenza in Pascal del senso « dell'impegno di ogni persona umana verso l'opera comune delle generazioni e l'operazione dei secoli successivi », *Pascal par lui-même*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 108.

ragione naturale, con completa rottura col tentativo medievale di incarnare la città di Dio.

Ossia, quella dissociazione di spiritualità e di storia in cui ho cercato di ravvisare la struttura significativa del cartesianismo, porta a una frattura di umanesimo e di antiumanesimo: l'umanesimo continua in quel senso di nuovo pelagianismo o di preilluminismo che ho detto prima, e all'agonismo contro il peccato si sostituisce l'agonismo contro la natura; per converso il pensiero religioso assume un significato antiumanistico e ascetico.

Si può ora oltrepassare il negativismo pascaliano integrandone la novità, ossia la veduta della correlatività tra deismo (razionalismo metafisico) e ateismo? Questo tentativo di riaffermazione dell'umanesimo dopo la critica pascaliana, *definisce, a mio credere, la storia dell'ontologismo cristiano moderno.*

Torniamo, per chiarire questo punto, sulla questione delle prove dell'esistenza di Dio e sulla negazione della loro possibilità in Pascal [91]. La tesi della discontinuità degli

[91] So bene che la questione della possibilità per Pascal di prove razionali dell'esistenza di Dio è dibattuta. Non voglio entrare direttamente nella questione, ma è chiaro come, data l'impostazione che ho proposto, gli argomenti in senso contrario del Laporte (*op. e pp. cit.*) e della Russier (*op. cit.*, p. 71 sgg.) debbano apparirmi decisivi. Porta questo a parlare di uno *scetticismo* o di un fideismo di Pascal? Neppur per sogno. Ci sono per Pascal delle prove « certe » della religione (si può dire che quello che egli vuol provare non è il « Dio filosofico » ma il « Dio religioso » dopo aver negato che la prova del primo possa essere preambolo per quella del secondo) e che se usiamo il termine *razionalismo* per semplice contrapposto a quelli di *scetticismo* e di *fideismo*, pochissimi o nessuno tra i pensatori cristiani sono stati razionalisti come lui. Soltanto, sono prove storiche; onde l'eccezionale importanza che aveva per Pascal, e che dovrebbe avere per il suo storico, quella che normalmente è considerata come la seconda parte dell'apologia, invece così spesso trascurata. Ma la direzione dell'attenzione verso queste prove è del tutto diversa da quella verso le verità della scienza (o della stessa metafisica intesa come scienza); ed esige la conversione del *cuore*; con formula felicissima dice a questo proposito lo Sciacca (sebbene sembri concedere che per Pascal conservino, indipendentemente dall'apologetica, un certo valore le prove metafisiche, punto da cui dissento) che « perché Dio *ex-sista* per con-

ordini —si pensi alla sua mirabile espressione nel famoso fr. 793: « la distanza infinita dei corpi e degli spiriti figura la distanza infinitamente più infinita degli spiriti dalla carità perché essa è soprannaturale... »— esclude certo che si possa provare l'esistenza di Dio a partire da qualsiasi dato, reale o ideale, del mondo creato. Dalla sfera del profano non si potrà mai passare a quella del sacro, in ragione della distanza infinita. L'autore della natura, il garante della scienza, l'ideale del sapere assoluto, qualora la loro esistenza fosse dimostrata, non hanno rapporto col Dio religioso. L'argomento ontologico, nella forma che assume in Cartesio, in quanto pretende di procedere dall'idea di Dio a Dio, si trova pure escluso. Ma c'è pure nella tradizione, e si riafferma dopo Pascal, da Malebranche sino a Rosmini, una corrente religiosa che procede da S. Agostino e che, con termine approssimativo, per gli equivoci che può generare, si suol chiamare ontologismo; essa insiste sul contatto immediato e vissuto dell'anima con Dio, esperienza diretta sullo sfondo della quale le prove di Dio prendono senso e valore. Non si può dire che la critica di Pascal si applichi anche ad essa né d'altra parte che il suo pensiero possa approssimarlesi in ragione del collegamento che si è visto con la tesi cartesiana dell'infinità divina.

E c'è un'altra e più profonda ragione di questo oltre-

vincimento razionale è necessario che *in-esista* per il moto del cuore che lo cerca » (*op. cit.*, p. 173).

Comunque tra i più recenti sostenitori del valore per Pascal delle prove metafisiche, ricordiamo il Baudin, *op. cit.*, t. I, pp. 45-47, che usa una formula particolarmente ingenua: « (per Pascal) Dio è l'autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi, ma è più ancora » (ora il pensiero di Pascal è esattamente l'opposto: che il vero Dio *non sia* il Dio dei filosofi, più qualcosa). E il P. Eymard che, con una tesi un po' singolare, sostiene che Pascal non combatte le prove *a posteriori* così tomiste come agostiniane, ma soltanto l'argomento ontologico. (Cfr. *Pascal et ses précurseurs*, Paris, Nouvelles édition latines, 1954, pp. 170 sgg). Ma cfr. le obbiezioni che gli rivolge l'Orcibal nella comunicazione *Le fragment Infini-Rien et ses sources* in (« Cahier de Royaumont » *cit.*, pp. 164-165).

passamento: il pensiero dialettico può ben dire di aver fatto propria la considerazione della grandezza e della miseria dell'uomo, secolarizzandola, sopprimendo cioè ogni riferimento a una caduta iniziale. Non sembra esservi la possibilità di riconfermare Pascal dopo il pensiero dialettico che in una forma di filosofia che, comunque diverga da aspetti che l'ontologismo ha storicamente assunto, non può che richiamarsi alla tradizione ontologista [92].

Il primo tentativo di superamento ontologistico del pascalismo è stato quello del Malebranche. Per intendere il rapporto tra i due pensatori occorre accennare alla diversità e all'affinità insieme delle loro esperienze spirituali: in certo senso Malebranche comincia proprio dove Pascal finisce. La rinuncia religiosa al mondo per « l'unico necessario », termine finale del processo spirituale di Pascal è invece il termine iniziale di quello di Malebranche; e tuttavia egli diventa filosofo perché intende come intrinseco all'atteggiamento della fede l'esigenza di rendersi conto della razionalità dell'*obsequium*; perché incontra in un'esperienza vissuta il tema della *fides quaerens intellectum* [93].

[92] Brice Parain ha potuto scrivere un saggio interessante su Pascal iniziatore nei tempi moderni della dialettica (*Sur la dialectique*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 13-40). E del resto il Goldmann continuamente insiste sul *sì* e il *no* compresenti nella visione tragica e oltrepassati appunto nel pensiero dialettico.

E sarebbe qui da ricordare, verificandone in qualche modo nella storia la tesi, il pensiero di un filosofo insigne, Pantaleo Carabellese, per cui l'ontologismo è l'unica posizione che permetta di oltrepassare e di criticare il dialettismo antitetico. Anche se, naturalmente, la posizione del Carabellese, che porta all'estremo l'unità fra antologismo e idealismo sia alquanto divisa da quella a cui qui si tende.

[93] La diversità di Pascal da Malebranche e dalla tradizione così agostiniana come tomista nei riguardi dei rapporti tra evidenza e fede è stata molto bene definita dalla Russier (*op. cit.*, pp. 425-427): « mentre che S. Agostino, p. es., sembra considerare come normale il passaggio dalla fede all'intelligenza, dunque dall'oscurità alla chiarezza, Pascal ha tutta l'aria di pensare che quaggiù sia per il movimento inverso che noi attingiamo il massimo di quel che possiamo possedere; « anche le proposizioni geometriche diventano sentimenti » (fr. 95); « la *coutume* per cui lo spirito arriva a « tingersi » di una credenza (fr. 252) conferisce alle conoscenze uscite dallo spi-

È la teoria e l'esperienza della fede —e soltanto questa— che pone un divario essenziale tra le posizioni di Pascal e di Malebranche. Bisogna a questo proposito liberarci da alcune immagini correnti. Non c'è un Malebranche che parta dal cartesianismo e un Pascal anticartesiano che rovini il relativo accordo che si era stabilito tra cartesianismo e portorealismo; ma invece un Malebranche, che, partito dalla ricerca dell'« unico necessario », incontra, se si vuole, un po' alla maniera medioevale, il problema dei rapporti della ragione e della fede, e della rivalutazione della ragione, e all'interno di questo problema, il pensiero di Cartesio; e un Pascal, inizialmente scienziato cristiano, dunque inizialmente cartesiano, almeno per quel che riguarda i rapporti tra la ragione e la fede, che incontra il portorealismo.

Sarebbe ora estremamente curioso, e importante, studiare la trasposizione di temi pascaliani che si realizza nel pensiero di Malebranche, a partire da questa diversità iniziale. Per modo che non sarei alieno dal proporre questa formula: in Malebranche l'antifilosofia pascaliana, la sua critica della filosofia, si fa filosofia. Il problema storico dei rapporti tra Pascal e Malebranche è il primo capitolo di un eventuale libro dedicato ai rapporti tra esistenzialismo teologico e ontologismo. Ricerca che non ha mai tentato nessuno: la letteratura sui rapporti tra Pascal e Malebranche, anche se si vogliono cercare i semplici accenni, è minima, e quel che v'è di meglio è il parallelo fondato sulla semplice opposizione di Brunsvhicg. Mi

rito di geometria la prontezza e la sicurezza di quelle generate dallo spirito di finezza... » (p. 427). Rispetto ai rapporti di ragione e fede in Malebranche e al modo in cui egli incontra la filosofia e il cartesianismo mi permetto rinviare a due miei scritti giovanili, *Nota sull'anticartesianismo di Malebranche* in « Rivista di Filos. Neoscolastica », 1934 e *La veracità divina e i rapporti di ragione e fede nella filosofia di Malebranche* in « Malebranche nel terzo centenario della nascita », Milano, « Vita e Pensiero » 1938, che non mi sembrano affatto superati, ma anzi confermati dalla critica successiva, in ragione dell'importanza che oggi si riconosce, a diversità di allora, al problema, così esistenziale, dei rapporti tra la ragione e la fede nel cartesianismo.

limiterò ad alcuni semplicissimi accenni, destinati a sottolineare la parentela piuttosto che l'opposizione. Si consideri, ad es., la funzione che nel sistema di Malebranche ha il tema *Infini-rien*. Pascal aveva scritto che « il finito si annienta davanti all'infinito e diventa un puro nulla ». Per Malebranche « non c'è rapporto tra l'infinito e il finito » (cfr. p. es. *Entretiens sur la Métaphysique*, XIV, 8; ma il tema è ripetuto in infiniti altri passi, ed è il vero principio direttivo di tutta la sua filosofia). Da ciò deriva che non ci può essere, allo stesso modo che per Pascal, continuità ascensiva da nulla di creato a Dio; e che nessuna creatura può essere motivo dell'azione creatrice divina, che quindi il fine della creazione deve essere cercato nell'Incarnazione. Il cristianesimo è perciò la sola religione capace di stabilire una relazione tra infinito e finito; l'unica religione che renda a Dio un onore degno di Lui: « l'universo comparato a Dio non è nulla, e deve essere contato per nulla; ma non ci sono che i cristiani, che coloro che credono alla divinità di Gesù Cristo, che contino veramente per nulla il loro essere proprio, e questo vasto universo che noi ammiriamo. Forse i filosofi portano questo giudizio. Ma essi non lo pronunciano. Essi osano accostarsi a Dio, come se non sapessero che la distanza da Lui a noi è infinita. Essi immaginano che Dio si compiace nel culto profano che essi gli rendono. Essi hanno l'insolenza o, se volete, la presunzione di adorarlo. Che essi tacciano ». (*Entr.*, l. cit.). Non troviamo qui, trasposta, la critica di Pascal al deismo? La trasposizione consiste nel far centro del pensiero religioso, non tanto la Redenzione, quanto l'Incarnazione. Credo che si potrebbe perciò presentare il pensiero di Malebranche come una trasposizione dell'apologia pascaliana nel *teocentrismo* (nel senso usato dal Bremond) berulliano [94]. È da notare come anche il rapporto di Malebranche tra le prove filosofiche-teologiche e

[94] Per la definizione di teocentrismo cfr. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud, 1929, pp. 23 sgg. Dal punto di vista del Bremond, Pascal rappresenterebbe il tipo estremo di una religiosità *antropocentrica*.

le prove storiche del cristianesimo sia strettamente simile a quello che pone Pascal tra le prove psicologiche e le prove storiche.

È sentenza comune che, a parte anche le difficoltà strettamente logiche del suo ontologismo [95], questo tentativo malebranchiano di inverare il pascalismo realizzando l'unità del Dio fiolosofico e del Dio religioso abbia concluso dal punto di vista religioso a un completo fallimento; cioè alla massima separazione tra Dio filosofico e Dio religioso che si sia mai data nella storia del pensiero cristiano. Il tentativo di restaurare la classica teoria, agostiniana e tomista, delle verità eterne, prende la forma, nell'essere ripensata cartesianamente, della separazione tra saggezza e potenza divina; per cui nonostante le apparenze il Dio di Malebranche è assai più lontano del Dio di Cartesio dalla tradizione teologica cristiana. La volontà divina diventa prigioniera di un « ordine » di un mondo intelligibile che è pensato di fatto come *norma* a cui tutti gli spiriti e Dio stesso in quanto volontà devono subordinarsi. Si arriva a un Dio che è più ragione che esistenza, il suo aspetto di esistenza (o, nei termini malebranchiani di « potenza ») non facendo che supplire alla mancanza intrinseca di dinamicità della ragione. Da questo nuovo rapporto tra Dio e le verità eterne procede un nuovo rapporto tra Dio e l'uomo. « Dio si glorifica creando per amore » era il motivo comune sino allora a tutte le scuole cristiane; per Malebranche a tale motivo si sostituisce quest'altro « Dio crea il mondo perché lo glorifichi [96] ».

[95] Su questa difficoltà cfr. le osservazioni estremamente precise del Gueroult, *op. cit.*, t. I, p. 287 sgg., tanto più interessanti in quanto si allontanano dalle obbiezioni comuni. Egli insiste pure sull'estrema complessità e sulla grandezza, tale da farne uno dei maggiori filosofi di tutti i tempi, di questo pensatore troppo spesso disconosciuto (cfr. nel t. III, le « Conclusioni generali », pp. 359 sgg.).

[96] Sull'*egocentrismo* del Dio malebranchiano, sulla novità rispetto alla tradizione di questa tesi e sulle sue conseguenze per quel che riguarda l'idea della bontà divina (e quindi della creazione e della gloria), cfr. le osservazioni molto importanti del P. Y. De Montcheuil, *Malebranche et le quietisme*, Paris, Aubier, 1946, pp. 143 sgg.

Perché, dovendo l'amore divino conformarsi all'ordine, legge inviolabile della sua volontà, ogni altro amore che non sia l'amore di sé sarebbe in Dio *déreglé*. Inoltre: « Ragione » vuol dire universalità e necessità. Dunque Dio dovrà agire per « volontà pratiche generali ». Un atto d'amore rivolto verso il singolo nella sua singolarità sarebbe in Dio una « volontà patologica » (per usare una terminologia kantiana che non è fuor di luogo perché c'è una strana analogia tra la teologia di Malebranche e la filosofia pratica di Kant). Questa rappresentazione comune è certo schematica e non tiene conto delle infinite sfumature che rendono così difficile la ricostruzione esatta del pensiero di Malebranche. Ma nel complesso si approssima alla verità: e porta alla domanda se non vi sia al limite una contraddizione tra cartesianismo e ontologismo in quanto questo è una filosofia necessariamente di tipo umanistico cristiano della presenza divina. All'interno della struttura significativa del cartesianismo, l'ontologismo si fa razionalismo teologico [97]. La compresenza contraddittoria in Malebranche dei due motivi opposti dell'ontologismo e dell'antiumanesimo, fa di lui un pensatore veramente

Sarebbero altresì da considerare le citazioni di un filosofo che molto fu interessato dal problema dell'ontologismo e dalla filosofia di Malebranche (con la quale ho l'impressione che abbia confrontato spesso il suo pensiero, divergendone talvolta in termini di riforma rispetto alla visione in Dio, tal altra in termini di critica, rispetto appunto all'idea della gloria di Dio), lo Scheler.

[97] Intendo per *razionalismo teologico* la posizione per cui Dio è « prigioniero » dell'ordine ideale. È una posizione che raggiunge il punto estremo in Hegel confluendo in lui con quello che precedentemente ho chiamato « razionalismo metafisico », e che rappresenta un'essenza distinta. Razionalismo metafisico e razionalismo teologico possono confluire *attraverso appunto l'eliminazione dell'ontologismo*. Rispetto al Dio « prigioniero » in Hegel, cfr. le importanti osservazioni di K. Barth « sull'annullamento della sovranità di Dio che rende molto problematica la qualificazione di « Dio » applicata a ciò che Hegel chiama spirito, idea, ragione, ecc. Questo Dio, il Dio di Hegel è... prigioniero di se stesso » (cfr. *Hegel* in « Cahiers théologiques », Delachaux, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 51); nonché i paradossi, che hanno sempre però il potere di far riflettere, di Chestov: pensando a

significativo di quella crisi, 1670-1715, tra il barocco e l'illuminismo.

Giunti a questo punto potrebbe sembrare che la prospettiva del Goldmann, nonostante le critiche che abbiamo tentato di apportarvi, ritrovi forza: nel pensiero del '600 abbiamo da una parte il Dio filosofico del razionalismo, dall'altra il cristianesimo antiumanistico del Dio nascosto, e ciò indipendentemente da quelle che hanno potuto essere le intenzioni soggettive dei vari pensatori. Può sembrare che nel '600 l'agostinismo della presenza di Dio sia definitivamente portata all'insuccesso; che le categorie fondamentali da cui il Goldmann ha preso le mosse per spiegare il processo della filosofia moderna, razionalismo, visione tragica, pensiero dialettico si trovino nella sostanza, pur con le correzioni di carattere storico che ho proposto, riconfermate.

Ma, osserviamo: la caratteristica generale che ho cercato di dare del cartesianismo, o meglio dell'inglobante entro cui si realizzano tutte le operazioni del pensiero cartesiano, come accentuazione massima per un verso del tema della libertà e per l'altro dell'anistoricità, non ci porta a intendere la verità di quella che fu la critica vichiana sul carattere « monastico » e non « politico » della filosofia cartesiana? E ciò contro quella che era la visione leibniziana del pensiero del '600, sulla cui base si è modellata la storia della filosofia ordinaria [98]?

Leibniz e a Hegel, egli non vede alternativa tra il Dio « prigioniero » e l'arbitrarismo teologico. Si sa del resto che il Ch. fu in rapporti personali col Barth; e il suo pensiero continua a godere alta stima in ambienti influenzati dal barthismo.

[98] Si accenna qui a un problema di capitale importanza ancora non svolto o almeno da rinnovare completamente nel suo svolgimento e che, ovviamente, non si può svolgere in una nota. Punti essenziali: 1) per Leibniz è data come già scontata la vittoria dello spinozismo nel giro della filosofia cartesiana. Ciò avviene perché l'intenzione panlogistica del pensiero spinoziano è stata da lui perfettamente condivisa; e la sua posizione può venire presentata come uno sforzo di riconciliazione dello spinozismo con la realtà (con le verità dell'umanità comune, con la storia) e il suo stesso cristianesimo, piuttosto

Si apre qui una serie di problemi: quanto i giudizi di storia della filosofia, normalmente considerati come semplici esempi di «caratteri poetici», del Vico, possano servire a determinare la sua posizione filosofica, possano

che essere una premessa, è un cristianesimo ritrovato in quest'opera di riconciliazione dello spinozismo con la realtà. Panlogismo è per Leibniz filosofia della giustificazione e della conciliazione universale; invece nella forma che assume in Spinoza diventa il punto di incontro di tutte le eresie. Di qui l'« eclettismo » e la « diplomazia » leibniziani (termini spesso usati, ma che devono essere definiti nel loro specialissimo significato); di qui la necessità di riprendere, approfondendoli, i temi di quell'autentico capolavoro che è *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* di J. Baruzi (Paris, Alcan, 1907) vedendo in questo ideale il punto centrale a partire dal quale tutti i temi leibniziani possono venire compresi; la sua azione politica e religiosa è *interna* alla sua filosofia; 2) per cui, se sotto un certo rapporto si può dire che il suo avversario massimo sia Spinoza, sotto un altro si deve dire che è il cartesianismo, perché la ragione dello scacco spinoziano sta per Leibniz in ciò che il suo sistema è stato edificato su materiale cartesiano; 3) la radicale incomprensione di Leibniz rispetto al cartesianismo si manifesta anzitutto nella riduzione del dubbio a semplice procedimento retorico, in dipendenza dalla quale viene completamente messo da parte e misconosciuto l'aspetto per cui il cartesianismo è essenzialmente una filosofia della libertà; 4) chi ha più sofferto in conseguenza di questa prospettiva leibniziana è stata la valutazione di Malebranche e dell'occasionalismo; e ciò nella misura in cui Malebranche si proponeva lo stesso ideale di restaurazione religiosa di Leibniz, ma *entro il cartesianismo* (in ragione di questo comune ideale si stabilì la più lunga delle amicizie filosofiche della storia, durata quarant'anni, in cui tuttavia i due filosofi non si compresero). Lo studio dei rapporti di Malebranche e di Leibniz, in cui è tuttavia da riconoscere la completa *sincerità* del secondo, pur nell'incomprensione, è completamente da rinnovare; compito molto facilitato oggi dal magnifico libro di A. Robinet (*Malebranche e Leibniz*, Paris, Vrin, 1955), opera di alta filologia, in cui si trovano riuniti tutti i testi dei due autori e delle loro corrispondenze che possono interessare. Si può dire che in rapporto alla falsa valutazione dell'occasionalismo, sia avvenuto che Geulincx (da Leibniz mai citato) è diventato un filosofo che interessa soltanto gli olandesi e i fiamminghi, Malebranche quasi soltanto i francesi, Vico quasi soltanto gli italiani; 5) nell'importante, ma discutibile libro di Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, si trova una curiosa osservazione (pp. 126-129): che Cartesio, disprezzatore della storia, sia stato il promotore della storia della filosofia, mentre Leibniz, storico, an-

servire come guida nella scelta tra le tante interpretazioni che del suo pensiero sono state pronunciate; in secondo luogo il pensiero del Vico non può venire interpretato come la continuazione della critica cartesiana del-

nuncia la filosofia della storia (la seconda di queste tesi non è nuova; e sono da ricordare le notevoli intuizioni al riguardo di F. Olgiati, *Il significato storico di Leibniz*, Milano, « Vita e Pensiero », 1929). Ora a questa tesi si può dare un senso giusto, nel riguardo di quella ineliminabilità dell'« inizio cartesiano della filosofia moderna » di cui prima si è detto (né mi sembra che il Belaval intenda la cosa, per Cartesio, altrimenti). Ma è da osservare come in Leibniz si trovi il primo nucleo della consueta visione laica della storia della filosofia moderna, e come la visione hegeliana del '600 ricalchi, puntualmente, laicizzandola, quella leibniziana. O meglio, come nella considerazione leibniziana della storia del pensiero successivo alla Riforma coesistano due elementi: il primo completamente dimenticato, sulla rivalutazione dei teologi della Riforma cattolica, dunque della Riforma cattolica stessa (mentre, curiosamente, nella formazione del concetto negativo di Controriforma, ha avuto una fondamentale importanza la considerazione, isolata e tendenziosa, delle *Provinciali* di Pascal); il secondo, sul giudizio della filosofia del '600, che, nei vari aspetti in cui può essere svolto, è diventato il criterio su cui si sono modellate *tutte* le storie della filosofia, sino almeno alla sua demolizione, le cui importanza è stata del resto scarsamente avvertita, avvenuta dopo il 1930 (da ciò l'importanza eccezionale che io ho dato all'opera storica del Laporte). Perciò l'estrema importanza che avrebbe uno studio sulla funzione esercitata dal pensiero leibniziano nella formazione della storia della filosofia e dei suoi ordinari quadri di periodizzamento; 6) come le stesse interpretazioni, in senso laico, di Vico, dipendano dall'avere inserito il suo pensiero in un quadro storico già predeterminato dallo schema leibniziano, nella varietà dei prolungamenti e delle correzioni che esso può avere (come sia decisiva, ad es., al loro riguardo la svalutazione leibniziana dell'occasionalismo); 7) come la rinnovata interpretazione del cartesianismo porti a riconoscere invece *la verità della differentissima visione che Vico ebbe della filosofia del '600;* anche se essa si sia formulata in giudizi storici, espressi in forma, diciamo così, mitica; o meglio ingegnosi, se vogliamo far riferimento alla dottrina vichiana dell'ingegno; 8) come il problema dei rapporti tra Vico e Leibniz debba essere impostato in relazione a tutto questo; e come esso debba portare, a mio giudizio, alla tesi che nel secondo e non nel primo debba essere cercato il germe iniziale che condusse successivamente allo storicismo (asserzione però, che deve essere formulata in termini assai diversi da quelli usati, ad es., dal Meinecke).

l'ateismo dopo avere criticata quella tale concessione nell'opposizione ai libertini che è il tratto proprio dell'anistoricità cartesiana, e la ragione per cui la crisi della diga cartesiana contro l'irreligione si manifesta nel pensiero di Bayle? Continuazione che è pure quella dell'occasionalismo e dell'ontologismo malebranchiano, in modo che si possa parlare di una certa simmetria tra il rapporto Vico-Malebranche e il rapporto Pascal-Cartesio?

IX

Mi rendo naturalmente conto delle perplessità che tale accostamento può suscitare e che hanno fatto accogliere negativamente un libro [99] per altro notevolissimo, anche se proprio non era un modello di esattezza filologica, in cui la tesi del malebranchismo di Vico veniva sostenuta.

Chi più lontano, in apparenza, di Vico da Malebranche? Da una parte l'ultimo degli umanisti, dall'altra l'ultimo dei medievali; da una parte lo scopritore della fantasia, dall'altra il nemico dell'immaginazione e il teorico più rigoroso dell'ascetica del puro intelletto; da una parte chi concepisce la conoscenza come visione, in una forma che apparentemente può sembrare puramente passivistica, dall'altra chi ha enunciato una dottrina attivistica della conoscenza; da una parte il filosofo della storia, dall'altra chi ha ridotto la nostra conoscenza rigorosa a quella dell'essenza dei corpi, il maggior nemico, nel '600, dell'erudizione; da una parte il filosofo che più ha avuto il senso della vitalità, dall'altra il meno « vitalista » tra i filosofi che mai siano stati.

[99] L. Giusso, *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*, Roma, Perrella, 1943. Tesi del resto non nuova, perché l'accostamento era già stato affermato da Gioberti, in termini tali da assumere il ripensamento e perfezionamento di esso come programma della sua filosofia; e più di recente il Carabellese (*L'idealismo italiano*, Napoli, 1938), a cui il libro del Giusso è dedicato, aveva insistito, pur senza riferimento al Malebranche, sulla necessità dell'interpretazione ontologistica.

Pure, talvolta la storia mette davanti ai paradossi più singolari, e se non posso qui giustificare appieno la tesi del Vico unico continuatore rigoroso di Malebranche, cercherò tuttavia di mettere in luce alcuni dati che mi sembrano essenziali alla ricostruzione precisa del pensiero vichiano. Su una base che credo possa facilmente essere accolta; ogni interpretazione del Vico è strettamente legata a quella della filosofia cartesiana, in certo senso, ma solo in certo senso, sua antitesi; il rinnovamento dei concetti di cartesianismo, ontologismo, occasionalismo, non può quindi non avere un contraccolpo su di essa[100]. Perché è ovvio che se si interpreta la filosofia di Cartesio come puro « matematismo » o come « inizio del soggettivismo », l'ontologismo come il *caput mortuum* del dommatismo e l'occasionalismo come semplice soluzione miracolistica, la questione è già decisa. Vico sarà l'iniziatore dello « storicismo », come soggettivismo più profondo[101], e il critico

[100] Riconosce bene questo il Corsano (*G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1956, pp. 6-7) affermando la necessità di tener conto, per una più precisa interpretazione del pensiero vichiano, di ricerche come quelle del Laporte, del Gouhier, del Pintard, e del Lenoble, che sono appunto per questa revisione, le essenziali. Ma curiosamente poi scrive (p. 88) che di fronte al Gouhier e al Laporte, per quel che riguarda il pensiero religioso di Cartesio « ci sono le obiczioni di uomini come il Gilson, il Blondel e Jaspers, per non dir che i maggiori... ». Ora *La liberté chez Descartes et la théologie* del Gilson è certo opera estremamente importante per il rilievo, avvertito con tanta forza per la prima volta, dell'orizzonte teologico in cui la formazione e lo sviluppo del cartesianismo devono venire inseriti; ma del tutto superata per quel che riguarda l'interpretazione della filosofia di Cartesio, interpretazione praticamente abbandonata dal suo stesso autore; cfr. infatti, le sue successive *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930 e l'esatta osservazione, dal suo punto di vista, fatta non so più dove, da Maxime Leroy, secondo cui l'allievo (il Gouhier) avrebbe pervertito il maestro. Quanto al Blondel, negli ultimi anni aveva addirittura capovolto l'interpretazione da lui sostenuta nel 1896; e quanto allo Jaspers, il suo libro ha certamente un notevolissimo interesse, perché manifesta le reazioni di un grande filosofo alla lettura di Cartesio, ma non può dirsi un'opera storica.

[101] Mi riferisco alla frase di Croce: «certamente, il Vico con la

ante litteram della filosofia della storia; o, se non si vogliono usare questi termini troppo legati a una filosofia precisa, sarà essenzialmente un metodologo della storia, il primo che abbia fissato i canoni della storia come scienza certa; i richiami alla « *metaphysica philosophorum* » saranno levate di cappello a una veneranda tradizione; e l'occasionalismo un semplice strumento per evitare le posizioni materialistiche e sensistiche.

Altrimenti vanno le cose se si riconoscono nell'ontologismo e nell'occasionalismo delle serie posizioni di pensiero, e in Malebranche il primo pensatore che le abbia rigorosamente unite [102]. Diventa in questo caso assai agevole

nuova forma della sua gnoseologia entra anche lui nel soggettivismo della filosofia moderna inaugurato da Cartesio, ecc. ». (*La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 5ª ed., 1953, p. 26).

È noto come Croce abbia addirittura soppresso trattandoli come viete formule, la considerazione di tutti gli aspetti ontologistici e occasionalistici del pensiero del Vico, di cui doveva pur riconoscere la presenza, almeno nei trattati giuridici e soprattutto nel primo libro del *De Uno* (*op. cit.*, pp. 96-97). Possiamo dire a sua giustificazione che al tempo in cui scriveva il suo libro, 1911, erano tutti d'accordo, hegeliani e kantiani, positivisti e neotomisti, nel considerare l'ontologismo e l'occasionalismo come gli esempi dell'acrisia filosofica; ma oggi...

Da questa amputazione deriva la singolarità della sua opera; perché veramente non si può parlare a suo riguardo di uno di quei superamenti idealistici di moda un tempo, in cui l'autore veniva considerato... soltanto dall'aspetto per cui si prestava a essere superato. È invece indubbio che Croce sentì il Vico come il suo vero « auttore »; il terzo « auttore », dopo Marx e dopo Hegel, ma l'« auttore » essenziale. Non c'è alcun dubbio che la sua filosofia sia stata un continuo colloquio col Vico. Onde sorge il problema storico: come la filosofia di Vico, amputata da ontologismo e occasionalismo, prefigura la filosofia di Croce? Come da un processo che si è iniziato con la critica di Marx si arriva a una filosofia che in certo senso si trova prefigurata da Vico? Questo è un problema che, essenziale per lo studio critico di Croce, presenta anche un chiaro interesse per lo studio del pensiero vichiano. Ma non incide, se non lateralmente, sul problema del Vico storico.

[102] Nel XV *Eclaircissement* della *Recherche de la Vérité*, Malebranche, che pure fa costantemente tutti i possibili sforzi per confermare ogni sua tesi con S. Agostino, deve riconoscere che questi non si era mai

raccogliere i testi che mostrano un Vico aderente all'ontologismo e all'occasionalismo nella forma propriamente malebranchiana.

Non abbiamo che da percorrere le prime pagine del *De uno*: « Summa autem sapientia est ordo rerum aeternus, quo Deus per simplicissimas vias cuncta regit. Quae viae, quia ab omnipotentia patefiunt, facillimae sunt; et, quia ad Deum summum bonum ducunt, sunt omnes optimae » (cap. VI). « Simplicitas elucet, quod una directionis lege facit regitque cuncta. Facilitas manifestatur, quod ipsarum sponte rerum disponit cuncta » (cap. VII) [103]. « At Dei sapientia, quatenus suo quaeque tempore cuncta promit, "divina providentia" appellatur » (cap. VIII) [104]. « Divinae providentiae autem viae sunt opportunitates, occasiones, casus » (cap. IX). « Occasiones non esse causas rerum. Corpora autem et quae sunt corporis, uti sensus, esse occasiones, per quas aeternarum rerum ideae in mentibus excitentur. At fluxa, uti corpora et quae sunt corporis, uti sensus, quid aeternum supra corpus gignere non posse: prae cuius veri ignoratione homines in Deum ingratos agere » (*De opera proloquium* [35]) [105]. « VI ORDINIS

posto il problema dell'efficacia delle cause seconde e che non si poteva trovare nelle sue opere alcuno spunto per avallare la nuova tesi con la sua autorità. D'altra parte, l'occasionalismo si era costantemente accompagnato nel medioevo con l'arbitrarismo teologico, dunque con l'opposto dell'ontologismo.

[103] La teoria delle vie semplici, nella connessione con la teoria dell'Ordine, è specificamente malebranchiana, senza antecedenti. Basterebbe considerare le reazioni che provocò in Arnauld, che sentiva se stesso come il grande difensore della tradizione, e in Fénelon (nella postuma *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et sur la grâce*, cap. XIII). Per la sua esposizione complessiva cfr. Malebranche, *Entretiens*, IX.

[104] Per Malebranche il nesso tra Sapienza e Provvidenza divina si fonda sull'idea che « l'istante della creazione non passa » (*Entr.*, VII, 6). Ossia, ciò che la sapienza divina ha stabilito si proseguc nel tempo, attraverso le vie semplici e le leggi generali, mediante le quali si manifesta la Provvidenza.

[105] È fin troppo chiara l'identità di pensiero tra Malebranche e Vico nel fare dei sistemi delle cause occasionali le vie della Provvi-

COGNOSCIMUS VERA RERUM — Sed homo eas veri notiones cum ceteris hominibus communes habere non posset, nisi ideam ordinis com iisdem haberet quoque communem » (*Principium*, [3]) [106]. E, in rapporto al peccato di Adamo: « Haec est natura hominis integra, qua primus omnium parens, Ada, a Deo creatus est, divino auxilio ita comparata, ut nullo sensuum tumultu agitaretur, sed et in sensus et in cupiditates liberum pacatumque exerceret imperium » (cap. XIV). « Hinc sensus, a Deo homini inditi ut vitam tuerentur, sumpti sunt arbitri iudicesque, qui vera rerum disceptent et iudicent. Atqui sunt fallacissimi: igitur ratio, quae sensuum iudicium sequitur, vera rerum ignorat » (cap. XXV) [107]. « Sed homo Deum

denza. Quanto al secondo passo, Vico col vedere il fondamento dell'ingratitudine degli uomini verso Dio nella mancata distinzione tra Causa e occasioni, e quindi nell'ignoranza della vera Causa, riprende l'idea a lungo lumeggiata da Malebranche nel già ricordato passo *De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens*.

[106] Idea che coincide con la famosa tesi malebranchiana su « Dio luogo degli spiriti »; la visione dell'ordine intelligibile è il fondamento della società spirituale e della stessa comunicazione, perché esseri puramente sensibili non potrebbero comunicare. Quanto alla *vis ordinis* o alla *vis veris*, il loro carattere attivistico non è certo in contrasto con la « passività » spesso attribuita al pensiero malebranchiano; perché non bisogna dimenticare che per Malebranche le idee hanno « efficacia », e che la « metafora visiva » rischia di far fraintendere il significato del suo pensiero. Lungi dal separarsi da Malebranche, Vico è dunque, nel *De Uno*, tra i pochi che l'abbiano veramente inteso. A differenza dal *De Antiquissimo*, i trattati giuridici attestano una lettura attentissima di Malebranche, anche se le citazioni siano relativamente rare.

Qui mi separo da un giudizio corrente, accolto anche da un insigne filosofo, poco disposto ad accogliere le consuete interpretazioni vichiane, il Capograssi: che nel suo bellissimo studio *Dominio, libertà e tutela nel De Uno* (in *Opere*, cit., vol. IV) scrive che « la posizione del *De Uno* nelle sue premesse è posizione tradizionale » (p. 12); a mio giudizio invece, e mi sembra di avere almeno delineato i primi ma essenziali elementi della dimostrazione, è tipicamente malebranchiana.

[107] La breve descrizione della natura integra riassume perfettamente le tesi malebranchiane. Perché i testi da ricordare sarebbero troppo numerosi, rinvio a Gouhier, *La Philos. de M.*, cit., p. 103 sgg., e a Gueroult, *M.*, III, pp. 210 sgg. Il secondo passo si richiama chia-

aspectu amittere omnino non potest suo, quia a Deo sunt omnia et quod a Deo non est nihil est. Nam Dei lumen in omnibus rebus, nisi reflexu, saltem radiorum refractu cernere cuique datur » (cap. XXXIII). « Hinc aeterni veri semina in homine corrupto non prorsus extincta, quae, gratia Dei adiuta, conantur contra naturae corruptionem » (cap. XXXIV) [108]. Ho scelto questi passi, e molti altri potrebbero essere addotti, soprattutto dal *De uno* e dal *De constantia*, perché mi pare indiscutibile che il riferimento non è a un agostinismo generico, ma specificamente all'*agostinismo malebranchiano*.

Partendo da essi si può facilmente ricostruire il suo pensiero come un'estensione alla storia della filosofia di Malebranche, contro avversari che questi non aveva affrontato, Machiavelli, Hobbes, Bayle. È la presenza di Dio alla mente umana che ferma gli uomini « dal loro bestiale

ramente alla teoria malebranchiana della funzione biologica della sensibilità. Tesi già delineata da Cartesio (*VI Meditazione*), ma tuttavia rigorosamente svolta, e introdotta nella teoria della natura corrotta, soltanto da Malebranche: « non giudicare mai attraverso i sensi di ciò che le cose sono in se stesse, ma soltanto del rapporto che esse hanno col nostro corpo, perché ci sono stati dati... soltanto per la conservazione del nostro corpo » (*Recherche*, t. I, cap. V, 3); i sensi sono « falsi testimoni in rapporto alla verità, ma ammonitori fedeli in rapporto alla conservazione e alla comodità della vita » (*Entretiens*, IV, 15).

[108] Questi passi e soprattutto il primo possono venir ricollegati a quello di Malebranche precedentemente citato (pp. 201-203), in cui il Brunschvicg vedeva l'opposizione massima tra lui e Pascal.

È ancora da ricordare come il Vico abbia chiaramente in mente Malebranche nel parlare della « metaphysica philosophorum » che « docet homines in Deo ideas rerum omnium intelligere » (cfr. *Notae in duos libros*, ecc., nel III vol. dell'ed. Nicolini, *Il diritto universale*, Bari, Laterza, 1936, p. 736; come nel *De constantia*, cp. V, abbia parlato della filosofia di Malebranche come via « ad Platonis dogmata metaphysica recipienda » definendo però almeno il terzo dei « Platonis dogmata » in termini malebranchiani; come del pari nel cap. CLXXXV del *De Uno* abbia accostato Malebranche a Platone attribuendo a questi l'occasionalismo. In breve, per Vico Malebranche riconduce a Platone, ma si tratta di un Platone, sotto l'aspetto teoretico, molto malebranchianizzato.

errore entro la gran selva della terra, affine di introdurvi l'ordine delle cose umane civili » (*Scienza Nuova seconda*, capov. 1097); e « senza ordine (ch'è tanto dir senza Dio) la società umana non può reggere nemmeno un momento... » (id.). È la *vis veri* che continua ad agire anche nel mondo delle nazioni gentili, anzi negli stessi bestioni, ecc. È indubbiamente questa interpretazione si imporrebbe se di Vico ci fossero rimasti soltanto i trattati giuridici [109].

Contro questa interpretazione sembrano possibili, e decisive, tre obbiezioni. La prima e fondamentale, che valore dare al principio del *verum factum*, apparentemente inconciliabile con una teoria ontologistica della partecipazione? Nella sua prima forma infatti, esso sembra significare una gnoseologia semiscettica dell'umiltà, molto lontana dall'ontologismo [110]; e nella seconda un'affer-

[109] Non è necessario che mi fermi a lungo su questa interpretazione, dato che il lettore può trovarla completamente esposta nel libro del Giusso, fondato essenzialmente appunto sui trattati giuridici.

Il suo limite maggiore sta nel non aver dato pressoché alcun rilievo al *verum factum*, in modo da essere indotto a presentare sostanzialmente la filosofia di Vico come una semplice estensione di quella di Malebranche. E realmente nei trattati giuridici è difficile, se non impossibile, trovar traccia del *verum factum* (cfr. l'esatto rilievo del Corsano, *op. cit.*, p. 138). Di più è viziato dall'intenzione polemica di dare un'interpretazione esattamente opposta a quella di Croce, con il risultato di una dipendenza nell'opposizione dall'avversario.

Se si intende, per questo aspetto polemico, la severità di giudizio degli storici di derivazione idealista, non si comprende invece quella di Franco Amerio nel suo pur pregevolissimo libro (*Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino, S.E.I., 1946), vero punto d'arrivo di quella critica cattolica dell'interpretazione crociana che era cominciata con la recensione di Buonaiuti sulla « Rivista di Filos. Neoscolastica », 1911 (cfr. per il Giusso, p. 155 n. 2, e « Giornale di metafisica », 1946, pp. 157-163), né il minimo posto che egli dà all'ontologismo e all'occasionalismo vichiano (cfr. pp. 153-155). O meglio, la si comprende fin troppo bene in relazione alla vecchia ruggine tra tomisti e ontologisti.

[110] Commentando il *De Antiquissima*, Croce scrive che « per Vico l'esistenza di Dio è certa, ma non scientificamente dimostrabile », pp. 6-7, ma il contesto sembra significare che a suo giudizio sia certa

mazione della divinità o almeno dell'autonomia, dell'uomo, del mondo storico. La seconda, connessa, che conto fare della sua critica del cartesianismo? La terza, la presenza, nel *De antiquissima*, di una filosofia nominalistica della matematica che è agli antipodi della malebranchiana.

Si tratta di vedere, per rispondere alla prima domanda, se il *verum factum* non si trovi connesso con la storia dello occasionalismo del '600, in modo che l'originalità di questo stia proprio nell'aver fatto suo tale principio che precedentemente apparteneva alle filosofie scettiche o empiristiche; così che si possa tracciare una linea di sviluppo Geulincx-Malebranche-Vico.

Cominciamo dunque col dire qualcosa sulla storia di questo occasionalismo secentesco nell'aspetto in cui esso è totalmente irreducibile alle forme precedenti che l'associavano invece all'arbitrarismo teologico [111]. Dobbiamo

come verità rivelata. Invece secondo Vico la certezza senza dimostrazione dipende dal fatto che per Dio si deve parlare di *presenza* e non di *prova* esattamente nel senso malebranchiano.

Tralascio di commentare il più noto passo su Malebranche ne *De Antiquissima*, cap. VI, *De Mente*, sia perché contiene, o presso a poco, un errore di interpretazione in ogni riga, sia perché non saprei dare a quest'opera ancora acerba quell'importanza che soprattutto gli interpreti ontologisti vogliono conferirle. Comunque, il senso è chiaro: 1) Vico intende non coinvolgere Malebranche nella condanna di Cartesio; 2) il passo contiene un'adesione di massima all'ontologismo e all'occasionalismo: « ciò che noi conosciamo in noi stessi è che Dio è il primo autore di tutti i moti così dei corpi come degli animi ».

Credo importante osservare come il Vico, lettore così singolare, sia invece esemplarmente corretto nell'esporre nei trattati giuridici la dottrina della « metaphysica philosophorum » malebranchiana. Ciò fa pensare a una sua lunga lettura di Malebranche, successiva al *D.A.* E soprattutto a una possibile ipotesi sull'evoluzione del suo pensiero: effettivamente si ha l'impressione che nei trattati giuridici egli pensasse alla sua filosofia come estensione politica e storica della malebranchiana. Successivamente, è questo il punto di vista delle due *S.N.*, si accorse dell'impossibilità di pensare la continuità come estensione.

[111] Nessuno ha mai sinora tentato una storia dell'occasionalismo. Ho cercato di tracciarne il possibile schema nella v. *Occasionalismo*, in « Enciclopedia Filosofica ».

al riguardo separarci da due ordinarie vedute. Anzitutto da quella di origine leibniziana che non vi vede altro che una soluzione miracolistica ed edificante. Poi, da quella più scaltrita che tende a ravvisarvi gli stadi teologico e metafisico del processo che porta alla concezione empiristica della « causalità legale »: teologico nella *Distruzione dei filosofi* di al-Ghazzālī; metafisico-scientifico, nella sostituzione della ricerca delle leggi a quella delle cause in Malebranche; il genio di Hume starebbe nell'aver trascritto nell'empirismo i motivi della critica causale già svolti da Malebranche, permettendo così ad esso, per la conseguente dissociazione dalla metafisica naturalistica, di raggiungere la sua forma critica e moderna; in pari tempo che, col rendere impossibile, mediante la critica dell'assioma causale, quella trasfigurazione teologica della concezione empiristica della causalità in cui consiste appunto l'occasionalismo, ne avrebbe separato il motivo critico da quello dommatico.

Tracciamo brevemente, contro queste due vedute, la linea di sviluppo dell'occasionalismo secentesco. Credo che una prima definizione complessiva potrebbe essere quella di designarlo come lo sforzo di espungere dal cartesianismo tutti i motivi suscettibili di avere uno sviluppo illuministico o empiristico (o al limite materialistico) o spinoziano [112].

[112] In Geulincx si deve forse vedere l'estremizzazione dell'antigassendismo cartesiano; in Malebranche, certamente, insieme l'anti-Locke e l'antiSpinoza. In Vico, del pari certamente, soprattutto l'anti-Bayle. Si consideri infatti la caratteristica, sostanzialmente esatta, che il Pintard, *op. cit.*, p. 570, dà del pensiero del Bayle: « protestantesimo, cartesianismo, pirronismo libertino, queste tre forze sino allora ostili si uniscono ora nel pensiero di Bayle » dando luogo a « un razionalismo coerente e aggressivo ». Ora, Vico, attraverso la critica del cartesianismo giunge a una posizione, almeno a suo giudizio, capace di combattere il pensiero libertino, e a un'opera che, per il rapporto tra natura e grazia che la sottintende, è chiaramente antiprotestante. Oppure si può anche dire: agli inizi dell'illuminismo abbiamo l'unificazione di tre correnti sino allora ostili: giusnaturalismo, pensiero libertino, e un certo cartesianismo. Attraverso le critiche del

Mettiamo da parte l'erronea tesi sulla presenza virtuale della dottrina delle cause occasionali nella filosofia di Cartesio, come dell'unica soluzione veramente conseguente ai suoi princìpi per quel che concerne i rapporti dell'anima e del corpo. Su questi rapporti Cartesio ha professato una tesi del tutto diversa, che è perfettamente coerente con il resto della sua filosofia [113]. Egli ammette una reale azione reciproca dell'anima sul corpo, che ritiene sostanzialmente uniti. Certo, si può soltanto l'« éprouver en soi même sans philosopher » (*Lettre à Elisabeth*, 28 giugno 1643), si può dunque *viverla* e non pensarla. Essa non si manifesta che nel « relâche des sens » (*ibid.*), dunque in una disposizione del tutto diversa dall'ascesi intellettuale richiesta per la conoscenza scientifica e metafisica. È una tesi, tuttavia, che non contravviene allo spirito della sua filosofia, quando si pensi che l'affermazione di un « al di qua della ragione », di un infrarazionale, insomma, sia in certo modo correlativa a quella dell'« al di là della ragione » significata nella teoria della libertà divina; perciò, l'occasionalismo che si presenta come coerenza del cartesianismo deve necessariamente accentuarne a un tempo i caratteri razionalistici e idealistici, l'accentuazione idealistica limitando in esso la razionalistica, e impedendo il rovesciamento nello spinozismo. Un'analisi più approfondita metterebbe in luce una ragione più profonda; la correlazione tra il passaggio all'occasionalismo e le diverse idee della filosofia in Cartesio, Geulincx e Malebranche. Alla filosofia Cartesio non aveva infatti chiesto che il superamento di un dubbio; Geulincx le chiede invece la definizione di un tipo di esistenza, e Malebranche un tipo di pensiero che continui, nella forma e nell'ascesi meditativa, l'esperienza religiosa, per l'intrinsecità alla fede dell'esi-

cartesianismo e del libertinismo Vico giunge a ricondurre al pensiero cattolico l'idea del diritto naturale. Non si può certo dire che questo non corrisponda alla sua lettera, e penso che non altrove che nella sua lettera debba essere cercato il suo spirito.

[113] Cfr. sopra, n. 74.

genza razionale.

Il filosofo è per Geulincx colui che opera una *conversio mentis intra se ipsam*, sostituendo alla falsa certezza naturalistica l'evidenza del *cogito*: ove è da osservare come egli porti l'accento sul *cogito* piuttosto che sul *sum*, conferendo al principio cartesiano un'inflessione idealistica quale non si trova in nessun altro filosofo del '600. Il pensiero diventa per lui misura dell'essere, e ciò porta all'eliminazione di tutti i motivi cartesiani legati all'asserzione della « nozione primitiva » dell'unità dell'anima e del corpo. In virtù dell'inflessione idealista, l'affermazione del *cogito* coincide con la dichiarazione dell'assiomaticità del principio: *impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat*; ossia con la tesi stessa del *verum factum* enunciata in termini negativi. Questa assiomaticità trova la sua ragione in ciò che detto principio si presenta come l'estensione massima dell'argomento di coscienza cartesiana: la critica cartesiana della facoltà incosciente di produrre le idee viene prolungata nella negazione del potere dell'anima di causare movimenti fisici; del modo della mia azione sul corpo io ignorando tutto, tranne il fatto della mia volontà. Col negare dignità di causa a colui che ignora il processo di generazione l'assioma determina una metafisica della creazione (dissociazione dell'idea di potenza da quella di natura) e dell'umiltà creaturale. L'aspetto più profondo del suo pensiero lo si coglie però nel tentativo di rideduzione della metafisica aristotelica a partire dal motivo logico che l'avrebbe condizionata. L'opposizione dell'occasionalismo all'aristotelismo configurandosi come quella di una metafisica teocentrica ad una antropocentrica, la critica dell'aristotelismo avrà la sua forma necessaria nell'accusa di aver trasformato delle nostre operazioni intellettuali in cose esistenti. E per altro verso, e complementarmente a questa opposizione di punti di vista teocentrico e antropocentrico, coinciderà con quella di scienza, che libera la visione del reale da ciò che la nostra soggettività vi ha aggiunto, e di retorica, per modo che la spiegazione delle categorie aristoteliche

dovrà essere ricercata nelle forme del linguaggio. Esso riflette nella sua originaria formazione, l'uomo schiavo, per conseguenza del peccato, dei pregiudizi dei sensi: la gnoseologia aristotelica è perfettamente concorde con la sua metafisica, così che, con una variante, il suo assioma fondamentale potrebbe essere tenuto per vero (*nihil est in « corrupto » intellectu quid prius non fuerit in sensu*). L'intera filosofia aristotelica si trova con ciò ridotta ad essere l'ontologizzazione del discorso umano: deve perciò trovare la sua spiegazione nella filosofia della retorica e del linguaggio. Questa critica è portata da Geulincx così oltre da minacciare la stessa possibilità della metafisica in genere: in modo che sembri che lo stesso « non poter pensare le cose che come anime e come corpi », principio dell'occasionalismo, non esprima che una pura impossibilità nostra di pensare altrimenti. L'ideale della metafisica tende a presentarsi come quello di una conoscenza della realtà indipendente dalle forme del pensiero. Come per una fisica rigorosa occorre astrarre dalle qualità sensibili, così per una metafisica vera occorrerebbe poter astrarre dalle forme dell'intelletto; ma mentre nel caso della fisica noi possiamo correggere con l'intelletto le apparenze sensibili, questa correzione è per la metafisica impossibile. Pensiero e realtà sembrano fissati in un'opposizione assoluta: la cosa pensata non è la cosa reale, e ciò proprio perché è passata attraverso le forme dell'intelletto. Posta la questione in tali termini appare subito a quale conclusione egli dovrebbe esser costretto: una conoscenza metafisica è impossibile e ad essa deve venire sostituita la critica come indicazione del limite che non possiamo superare: un criticismo di carattere scetticomistico portato a risolversi in una ripresa del tema della *docta ignorantia*: consapevolezza che le cose non sono in sé come vengono da noi pensate, e che una scienza adeguata di esse non può averla che Dio come loro creatore. In qualche modo una prefigurazione, sia pure in forma critico-scettica, del kantismo, in modo che si è potuto parlare molto giustamente di una linea Cartesio-Geulincx-

Kant [114]. Come pure si è detto, con una certa enfasi, ma con fondamentale giustizia che la sua etica è l'anello che congiunge l'insegnamento di Socrate e la kantiana fondazione della metafisica dei costumi [115].

Ho pensato di dovermi dilungare un po' su questo punto (pur essendo stato insieme troppo breve, col rischio, per la brevità, di qualche imprecisione, data la complessità del pensiero geulincxiano) per più ragioni: perché la continuità dello sviluppo del *verum factum* nell'occasionalismo è argomento poco familiare; perché su questo sfondo s'intende l'originalità di Malebranche, nell'oltrepassamento ontologistico del motivo scettico geulincxiano [116]; perché, al modo che Geulincx prelude al pensiero classico tedesco, invece Malebranche è il tramite tra il cartesianismo e il pensiero italiano da Vico a Rosmini; e perché, nella filosofia in largo senso cartesiana, il punto di contatto con Kant deve essere cercato in Geulincx e non in Pascal. Perché, infine, è tratto comune ai tre mag-

[114] Dal rinnovatore degli studi geulincxiani, H. J. de Vleeschauwer di cui si attende la pubblicazione della grande opera, già scritta, su G. Tra i suoi numerosi scritti parziali mi limito a ricordare: *Three centuries of Geulincx research*, Pretoria, 1957, dove è ben chiarito il processo per cui la storia della critica geulincxiana conduce al problema di G. precursore del trascendentalismo kantiano; e lo scritto molto singolare *De Benedetto Croce a Arnold Geulincx o el Criterium «verum est factum»*, in «Revista de filosofia», 1955, in cui non mancano dei giudizi estremamente curiosi. Il de V. parla infatti (p. 261) di una linea Geulincx-Vico-Croce, che evidentemente ha poco senso; di più sostiene (p. 271) che il principio del *verum factum* non si trova in Malebranche né implicitamente né esplicitamente, il che è del tutto inesatto. E poiché evidentemente ha per Malebranche poca simpatia, pensa più attuale del parallelo G.-Malebranche, quello G.-Pascal sul fondamento del comune «esistenzialismo cristiano», termine vaghissimo (*Three* ecc., p. 72). In realtà non saprei proprio come questo parallelo G.-Pascal potrebbe cominciare.

[115] Dal Brunschvicg che nel *Progrés*, cit., pp. 215-216 dedica a Geulincx, per ragione del piano generale del suo lavoro, soltanto poche righe, ma intelligentissime.

[116] Si ignora se Malebranche abbia letto Geulincx. Certo non lo cita; però ne possedeva le *Quaestiones quodlibeticae* (cfr. Gouhier, *La vocation de M.*, Paris, Vrin, 1926, p. 69).

giori occasionalisti, Geulincx, Malebranche e Vico, l'enorme importanza data al tema dell'uomo decaduto.

Passiamo ora a vedere la presenza del *verum factum* nella filosofia di Malebranche e il rapporto di continuità e di opposizione, con prevalenza della continuità, che si stabilisce tra il suo pensiero e quello di Vico. Sinteticamente potremmo dire: è lo stesso principio del *verum factum*, liberato attraverso la connessione con l'ontologismo dalla possibilità di un rovesciamento scettico [117], che porta Malebranche all'affermazione dell'insuperabilità razionale del dubbio sulla realtà del mondo esterno, e invece Vico a quella della « teologia civile » [118].

Ascoltiamo Malebranche, seguendo il testo del VI *Eclaircissement* o di quello, equivalente, del VI *Entretien sur la Métaphysique*: l'esistenza dei corpi non può essere perfettamente dimostrata, cioè dimostrata con *rigore geometrico* [119]. Parla egli soltanto del dubbio sull'esistenza dei corpi, ma è chiaro che per lui (a differenza di Berkeley la cui posizione è differentissima) questo dubbio involge anche quello degli altri soggetti finiti; perché infatti, in che altra maniera, se non per l'esperienza sensibile che

[117] È curioso come un'interpretazione di Vico fondata *soltanto* sul *verum factum* debba inevitabilmente rovesciarsi in senso scettico. Servono a prova di questo le bellissime, veramente decisive, pp. 103-125 de *La vita come arte* (2ª ed., Firenze, Sansoni, 1943) di Ugo Spirito, che trae da questo tipo di interpretazione le ultime conseguenze logiche. Dal punto di vista storico si potrebbe dire: la separazione del *verum factum* dall'ontologismo porta nelle conseguenze ultime a esasperare quel motivo scettico che c'era già in Geulincx, e la sua dotta ignoranza.

[118] Questa mi sembra la migliore qualificazione della sua filosofia; cfr. nella seconda *Scienza Nuova* i capov. 2, 347, 366, 385; e si legga e si rilegga, per convincersi dell'impossibilità delle interpretazioni immanentistiche, soprattutto il capov. 2.

[119] L'unità tra idealismo e matematismo è stata spesso affermata, così dal Brunschvicg (*Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1929) e, in una prospettiva rovesciata rispetto a quella del B., da M. Gentile, *Il problema della filosofia moderna*, p. I, Brescia, 1950. Questo testo di Malebranche ne rappresenterebbe una significativa conferma.

ho dei loro corpi, gli altri uomini possono essere per me dati di esperienza?

La forma meramente « congetturale », riservata da lui alla conoscenza degli altri spiriti ne é un'ulteriore conferma. Abbiamo veramente, in questi scritti, la prima formulazione del problema del solipsismo sia pur limitato agli esistenti finiti [120]. Perché in materia di filosofia, non dobbiamo affermare nulla se non quando l'evidenza ci obbliga invincibilmente; altrimenti quando il nostro consenso non è costretto dall'evidenza, siamo noi ad agire, non Dio che agisce in noi. Dal punto di vista razionale, non possiamo dunque affermare che vi siano altre realtà, oltre Dio e il nostro spirito, che conosciamo per coscienza, senza averne la scienza. La realtà delle esistenze finite altre dalla mia non può quindi essere conosciuta che da Dio, in quanto egli le ha create, perché solo egli conosce le sue volontà che producono tutti gli esseri. Dunque, per essere pienamente convinti della realtà del mondo esterno, occorre venga dimostrato non soltanto che c'è un Dio e che Dio non è ingannatore, ma altresì che egli ci ha assicurato di averlo effettivamente creato. Come si operi il passaggio a questa certezza della garanzia divina non importa ora descrivere: basta osservare che abbisogna del ricorso alla teoria della necessità dell'Incarnazione come giustificazione della creazione, dunque di quell'inclinazione, così visibile nel suo pensiero, verso il razionalismo teologico [121].

Certo questa funzione del *verum factum* porta inconte-

[120] Cfr. su questo punto L. Robinson, *Le « cogito » cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne*, in « Revue philosophique », 1937. Per il Robinson il sistema di Malebranche è il primo sistema idealista moderno e in esso si fa per la prima volta chiara la possibilità del dubbio solipsistico. Tesi che già a quel tempo condividevo pienamente, cfr. *La Veracità divina*, cit. Sembra fosse influenzato dal pensiero di di Malebranche il solipsista dei primi anni del '700, Claude Brunet (su cui cfr. L. Robinson, *Un solipsiste au XVIII^e siècle*, in « L'année philosophique », 1913.

[121] Per questa connessione cfr. il mio scritto *La veracità divina* ecc., cit.

stabilmente a conseguenze del tutto estranee al pensiero vichiano. Ma, da un altro punto di vista, bisogna dire che c'era oggettivamente posto nella sua filosofia per il *verum factum* come principio della conoscenza storica. Infatti, contro l'opinione che fu corrente sino a molti anni fa, è stato definitivamente dimostrato che Malebranche è uno dei più grandi e sottili teorici della libertà umana; e che l'uomo ha un « potere » certamente « immanente » e « morale » e non « fisico » ma tuttavia capace, in virtù delle leggi generali che sono regole immutabili dell'azione divina, di determinare questa a tale risultato esteriore piuttosto che a un altro [122]. Non sembrerebbe quindi si possa dire che egli può conoscere la realtà storica, perché è stato lui, « moralmente », a farla?

Di più consideriamo, nel XIII *Entretien*, 9, il sistema delle leggi generali della Provvidenza. Tre gruppi di leggi generali ci sono rese manifeste dalla ragione e dall'esperienza. Il primo è quello delle leggi generali della comunicazione dei movimenti, di cui l'urto dei corpi è la causa occasionale; è attraverso queste leggi che Dio ha comunicato al sole la potenza di illuminare, al fuoco quella di bruciare, ecc. Il secondo, quello delle leggi generali dell'unione dell'anima al corpo, per le quali io ho il potere di parlare, di camminare, di provare delle senzazioni, ecc. Attraverso esse Dio ci unisce a tutte le sue opere. Il terzo, quello delle leggi generali dell'unione dell'anima a Dio, della ragione creata con la Ragione universale, leggi di cui la mia attenzione è la causa occasionale, e per le quali io ho il potere di pensare e di scoprire le verità. Poi soggiunge: « non ci sono che queste tre leggi generali che la Ragione e l'esperienza ci facciano conoscere. Ma l'autorità della scrittura ce ne fa conoscere altri due »: quello delle leggi che regolano i rapporti degli angeli buoni e cattivi con gli esseri loro inferiori e quello delle leggi per

[122] Cfr. Laporte, *La liberté selon Malebranche*, in « Revue de Métaphysique », 1938 o in *Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1951.

cui Gesù Cristo ha ricevuto il potere di distribuire la grazia. Compito della filosofia è di mettere in luce l'architettura dell'opera divina e di far abbracciare con un solo sguardo l'ordine della natura e l'ordine della grazia.

Non è ora strano che da questa indagine degli abissi della Provvidenza si trovi esclusa la storia? La Provvidenza non dovrebbe reggere il mondo degli uomini oltreché quello della natura? E osserviamo: la *Scienza Nuova* non contiene appunto un quarto sistema, accessibile per luce naturale, quello delle leggi generali che reggono il corso della storia? Sistema che è formulato dal Vico esattamente secondo i princìpi dell'occasionalismo. Non abbiamo che da considerare il celeberrimo testo della conchiusione della seconda *Scienza Nuova*: « Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni...; ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti; i quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, li ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra. Imperciocché vogliono gli uomini usare la libidine bestiale e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimoni onde surgono le famiglie ecc. » (capov. 1108). Non può esser detto con maggiore chiarezza che le azioni umane sono semplici occasioni per l'instaurazione nella storia di un ordine che è la Provvidenza, secondo leggi immutabili, da stabilire. La trascendenza del risultato rispetto ai fini particolari degli uomini non è che un'altra forma di definizione del concetto di causa occasionale. Secondo la nota immagine, l'uomo è il « fabbro » del mondo delle nazioni di cui la mente divina è « l'Architetta ». Le utilità vitali degli uomini sono l'occasione disposta da Dio perché i suoi disegni possano realizzarsi: « Questa degnità pruova esservi provvedenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per i quali vivano in

un'umana società » (capov. 133). E soprattutto si consideri questo testo a mio giudizio fondamentale: « non igitur fuit mater iuris et societatis humanae, sive ea sit necessitas, sive metus, sive indigentia, ut Epicuro, Machiavellio, Hobbesio, Spinosae, Baylaeo adlubet: sed occasio fuit, per quam homines, natura sociales et originis vitio divisi, infirmi et indigi ad colendam societatem, sive adeo ad celebrandam suam socialem naturam raperentur » (*De Uno*, cp. XLVI) [123].

Mi sembra che la considerazione di questa identità, qualora la si voglia considerare nella sua idea e non nei diversi campi di applicazione, tra la Provvidenza malebranchiana e la Provvidenza vichiana abbia un'importanza decisiva, in ciò che riesce a mettere definitivamente da parte le consuete interpretazioni immanentistiche della seconda. La tesi immanentistica si può riassumere così: il nucleo della teoria vichiana e della Provvidenza è immanentistico perché sono umani i suoi mezzi e le sue vie. L'interpretazione cattolica sarebbe fondata, solo se tutta la storia umana si modellasse su quella degli ebrei, che è retta dalla volontà imperscrutabile trascendente di Dio. Ma Vico, pur accettando devotamente il privilegio del popolo eletto, oppone alla storia ebraica quella della restante umanità, che, a differenza della prima, è fatta dagli uomini e non direttamente da Dio, e di cui vanno perciò ricercate le ragioni nella mente umana [124]. Ove è da osservare che se Vico non ha parlato, se non occasio-

[123] Molto interesse hanno anche le righe che precedono in cui il torto di Grozio viene ravvisato in ciò che non ha visto che l'occasione non è causa. La teoria del diritto naturale può quindi secondo il Vico diventare rigorosamente coerente solo se ripensata nella filosofia ontologistico-occasionalistica. È inutile sottolineare quanto questo importi per la definizione del « Grozio » di Vico.

[124] Ho riportato questa *sententia communis* con le parole di G. De Ruggiero, *Storia della Filosofia. La filosofia moderna*, III, *da Vico a Kant*, Bari, 1941, p. 56. Ma è curioso, e può servire a mostrare la diffusione di questa idea, osservare come non altrimenti ragioni uno studioso di orientamento affatto diverso, quale K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, 1949, pp. 129-131.

nalmente, della storia ebraica e della religione cristiana, è perché data l'impostazione della sua ricerca, *non doveva farlo*. La sua indagine riguardava le vie naturali della Provvidenza nella storia profana, e ciò implicava che mancasse il riferimento al soprannaturale; allo stesso modo che doveva mancare, in Malebranche, nello studio delle leggi attraverso cui la Provvidenza regola la comunicazione dei movimenti. Tutt'al più si può dire che egli non vuole estendere la ricerca alle leggi generali che per Malebranche reggono anche l'ordine del soprannaturale e della grazia; ma con ciò ne tutela la gratuità. Interpretata in senso teologico la sua ricerca è quella, di carattere e di intonazione nettamente antigiansenisti, *di ciò che l'uomo può fare nello stato di natura lapsa.*

Perfetta conformità quindi per un verso al pensiero malebranchiano; di più, perfetta legittimità di questa estensione. Ma d'altra parte, se provassimo a immaginare un incontro tra Malebranche e Vico ci sarebbe da scommettere sul rischio che esso avrebbe avuto di riuscire allo stesso esito di quello, sia o no realmente avvenuto, che il primo ebbe con Berkeley. Si provi infatti a leggere, per intendere l'opposizione delle attitudini, il famoso capitolo malebranchiano su *L'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens.* Il pensiero è, nella sostanza, simile a quello vichiano: i pagani hanno potuto creare i loro dei perché l'idea di Dio è rimasta nell'uomo decaduto, ma in forma corrotta per la prevalenza, in conseguenza del peccato, dell'immaginazione sulla ragione. Hanno perciò conferito la potenza, attributo divino, alle cosiddette forze della natura; e i filosofi antichi li hanno seguiti attribuendo ai corpi forme, facoltà, qualità, virtù, in breve il potere causale. In sostanza Malebranche si trova davanti al problema del mito e non può, per ragione dei princìpi della sua filosofia, che delineare, per quel che concerne la sua natura, una soluzione che non sia simile a quella successivamente affermata ed elaborata dal Vico. Ma, mentre questi riabilita le favole antiche per l'aspetto di verità che, pur stravolta, permane in esse, e vede un

processo di provvidenziale trasformazione dalla « prima favola divina » sino al Dio Mente infinita, Malebranche oppone nella maniera più rigorosa ragione e mito: distruggendo quelle entità che erano eredità del pensiero mitico, la cartesiana « philosophie nouvelle » giunge ad accordarsi perfettamente col primo principio della religione, che non bisogna amare e temere che un solo Dio; e porta al vero accordo nei cristiani tra il cuore, e l'intelligenza, perché sino a che era prevalente la filosofia aristotelica, si poteva dire che se il cuore era cristiano, il fondo dello spirito era rimasto pagano.

Siamo qui al vero punto di opposizione: il cartesianismo religioso non conosce *gradi*, e ciò non perché religioso, ma perché cartesianismo. Qui la verità assoluta, là l'errore, del pari assoluto; cioè il suo pensiero è « anistorico », nel senso che avanti si è detto. Perciò la vichiana « teologia civile » non poteva prender posto all'interno del sistema malebranchiano, anche se per un verso sembrava esserne una legittima estensione, rispetto a un problema che esso lasciava aperto. Occorreva che due tesi essenziali del Malebranche venissero abbandonate dal Vico, e cioè quella della conoscenza rigorosa degli archetipi ideali del mondo fisico e la questione della realtà del mondo esterno[125]. Occorreva cioè che venisse criticato il matematismo e insieme (è la stessa cosa) l'idealismo di Malebranche; occorreva arrivare a una posizione rispetto a cui

[125] Naturalmente, Vico non poteva significare la questione in tali precisi termini; ma che questo sia stato il risultato della critica da lui svolta penso sia possibile mostrarlo facilmente. Il fatto ha una notevole importanza perché può servire a mostrare l'impossibilità della sua continuazione in filosofie idealistiche. Si è dimostrato (cfr. Laporte, *L'étendue intelligible selon Malebranche*, in *Études*, cit.) come l'estensione intelligibile di Malebranche prefiguri lo spazio kantiano e come su questo punto egli faccia da transizione tra Cartesio e Kant (fatto comune, del resto, come si è accennato, nell'occasionalismo previchiano, per l'accentuazione idealistica). Ora Vico, abbandonando quest'idea malebranchiana della conoscenza degli archetipi ideali della natura fisica, interrompe appunto il processo da Malebranche a Kant.

i termini, d'uso più recente, di idealismo e di realismo non potessero trovare applicazione; o ancora occorreva un rovesciamento per cui al primato dell'essenza si sostituisse quello dell'esistente.

È a questo punto che noi dobbiamo apprezzare convenientemente la critica di Vico al cartesianismo. Critica che a mio giudizio trae la sua originalità nel concernere precisamente la *struttura significativa* del cartesianismo stesso; e cioè quella tale concessione ai libertini per cui una filosofia che partisse dalla considerazione della storia profana non avrebbe potuto portare che allo scetticismo. L'avversario di Vico resta cioè lo stesso di quello del cartesianismo, cioè il pensiero libertino; soltanto egli giudica che il pensiero cartesiano si trovi inadeguato a vincerlo per il suo « carattere monastico ». Pare a me che sia restringere il significato di questa critica vederci soltanto la difesa contro il matematismo delle forze individualizzanti, nello spirito teoretico la fantasia, nello spirito pratico la forza e l'arbitrio, nella scienza empirica, corrispondente alla filosofia dello spirito, la civiltà barbarica o sapienza poetica. Perché allora tanta insistenza nell'apparentamento, a prima vista così singolare e così poco storico, della filosofia cartesiana con lo stoicismo e col rigorismo giansenista? Il primo aspetto su cui cade l'accento della critica vichiana, è la contrapposizione del filosofo « politico » al filosofo « monastico »: questo, il tema continuo dal *De nostri temporis* alle *Risposte al giornale dei letterati*, alla *Scienza Nuova*. Inadeguatezza del cartesianismo a formare la prudenza civile, nel primo scritto. Nel secondo: « le filosofie al mondo non han per altro servito che per fare le nazioni... Or la repubblica delle lettere fu così da prima fondata che i filosofi si contentassero del probabile e si lasciasse ai matematici trattare il vero. Mentre si conservaron questi ordini al mondo, del quale avemo notizia, diede la Grecia tutti i princìpi delle scienze e delle arti, e quei felicissimi secoli furono ricchi di inimitabili repubbliche, imprese, lavori, e detti e fatti grandi... Sorse la setta stoica e, ambiziosa, volle confonder gli or-

dini e occupare il luogo dei matematici con quel fastoso placito: "*sapientem nihil opinari*"; e la repubblica non fruttò alcun altra cosa migliore. Anzi nacque un ordine tutto opposto, degli scettici, inutilissimi all'umana società; e ne ebbero dagli stoici lo scandalo, perché quelli, vedendo questi asseverare per vere le cose dubbie, si misero a dubitare di tutto »; dove è da considerare come estremamente importante il rilievo della correlatività tra stoicismo e scetticismo, cioè, in relazione ai tempi, tra Cartesio e Bayle. E infine alla famosa degnità 130 sull'opposizione tra i « filosofi monastici o solitari », gli stoici e gli epicurei, e i filosofi politici, principalmente i platonici. La visione storica del Vico sembra quindi, a mio giudizio, dover venir interpretata così: la critica del matematismo è per lui conseguente a quella di un originario atteggiamento « monastico » entro cui realmente il matematismo appare l'unica possibile via per vincere lo scetticismo. La non politicità della filosofia cartesiana non è per Vico la conseguenza del matematismo, ma è al contrario l'« atteggiamento condizionante » entro cui si costruisce una filosofia del rigore geometrico. Scrivevo altra volta: « la presenza del momento libertino —l'interpretazione razionalistica della storia— è ciò che dà il suo carattere tipico all'illuminismo francese. Che parte, intorno al 1680, proprio dai risultati che il movimento dei libertini, apparentemente esaurito negli anni tra il 1655 e il 1660, aveva raggiunto. Il *Dictionnaire* di Bayle realizza il libro che Naudé aveva progettato come conclusione del suo pensiero, l'*Elenchus rerum hactenus falso creditarum*. Si pensi ora a quel che significa Bayle —la decomposizione del cartesianismo, il momento in cui questo perde la metafisica—. Come dunque *la decomposizione del cartesianismo ha questa forma?* come essa coincide col riemergere dello sfondo libertino? si può essere tratti da ciò al pensiero che lo scetticismo libertino rappresenti la sfida a cui lo spiritualismo del '600 non ha adeguatamente risposto »[126].

[126] *La crisi libertina e la Ragion di Stato*, cit., p. 36.

Se le cose stanno così non ci si può domandare se Vico, normalmente considerato come cattivo storico della filosofia, e inconsapevole della vera natura del suo pensiero, e per eccellenza il filosofo « precursore » [127], non abbia invece colto come nessun altro il significato del pensiero del '600? Il processo, certo estremamente tortuoso, che porta il Vico dalla critica di Cartesio a quella di Bayle e ciò non perché Bayle venga da lui considerato cartesiano —viene invece costantemente messo insieme a Epicuro, Machiavelli, Spinoza, Hobbes, cioè agli avversari dello stoicismo cartesiano, pur nella correlatività tra stoicismo ed epicureismo [128]— non definisce in una certa maniera la « struttura significativa » entro cui si svolgono le operazioni del pensiero cartesiano e la sua insufficienza a fronteggiare l'attacco del pensiero che diremo, in largo senso, libertino?

Secondo l'interpretazione qui abbozzata, e naturalmente presentata come ipotetica (oltre a tutto perché la natura

[127] Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 4ª ed., 1943, pp. 58-61.

[128] Cfr. p. es. *Diritto universale*, ed. Nicolini, pp. 4, 32, 55, 301, 327; e nella conclusione della seconda *Scienza Nuova*, i capov. 1109, 1110, il che serve a dimostrare che nel passaggio dai trattati giuridici alla *S.N.* gli avversari non sono davvero mutati. Ha pure interesse il fatto che nella *Sinopsi* del *De Uno*, p. 4, i cinque sempre nominati insieme vengano designati come « scettici ». Senza volere ora insistere troppo su questo appellativo, date le oscillazioni del linguaggio del Vico, sembra tuttavia che tale designazione riveli come egli abbia visto il pensiero di questi autori (compreso, e questo è certo un po' singolare, Spinoza) nell'aspetto in cui confluivano nel generale moto libertino; e che il passo, ora ricordato, delle *Risposte* definisca sotto i termini di stoicismo e di scetticismo quella tale correlazione tra cartesianismo e scetticismo libertino, con vittoria di quest'ultimo, di cui si è discorso; è da notare come l'intuizione nelle *Risposte* sia ancora vaga, e si vada chiarendo nelle opere successive.

È interessante notare come nell'*VIII Entretien*, 14, Malebranche in nome della sua idea dell'Ordine e dei rapporti di perfezione, fondamento della morale, svolga, senza nominarlo, una critica durissima di Hobbes in termini singolarmente simili a quelli di Vico: la concezione hobbesiana non potrebbe concludere che a « fare della società umana un'assemblea di bestie brute ».

di questo saggio non può permettere di portarne la dimostrazione fino in fondo) il pensiero di Vico rappresenta un momento ulteriore nello sviluppo della ripresa malebranchiana dell'ontologismo; questa ulteriorità esprimendosi nella critica della struttura significativa del cartesianismo, entro cui Malebranche aveva contenuto la riaffermazione dell'ontologismo con le conseguenze dell'accentuazione dell'idealismo e del razionalismo teologico, motivi successivamente ripresi e portati sino in fondo dal pensiero immanentista.

Mi si permetta di sottolineare ancora alcune analogie nell'architettura dei sistemi. Consideriamo il passo della seconda *Scienza Nuova* in cui più chiaramente è affermato il principio del *verum factum*: « ma, in tal densa notte di tenebre onde è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i princìpi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana » (capov. 331). Il termine di « modificazione » è certamente ripreso da Malebranche [129]. Ora, che cosa Vico intende dire? Non di certo che la storia si possa spiegare attraverso le sole modificazioni della mente umana; perché in tal caso ove andrebbe la « teologia civile »? Invece: che lo studio delle modificazioni della mente umana in quanto si manifestano nella storia, come unica realtà che ci sia direttamente accessibile, mette in luce l'azione di un principio irreducibile a queste modificazioni medesime. Allo stesso modo la *Recherche de la vérité* di Malebranche era uno studio delle modificazioni della mente umana individuale attraverso cui si metteva in luce la presenza di un elemento irreducibile a esse, le idee eterne, universali e necessarie, e la presenza all'anima dell'essere divino, come « luogo » in cui veni-

[129] Il rilievo è stato già acutamente fatto dal Corsano, *op. cit.*, pp. 220-221.

vano viste. Non si intende con ciò dire che Vico abbia espressamente pensato a questa simmetria; diciamo piuttosto che gli si è imposta, senza poter sapere sino a che punto ne sia stato consapevole.

Ma, ci si può domandare, che cosa Vico « vede » in Dio, dopo abbandonata l'idea malebranchiana della visione dell'essenza della realtà estesa? L'obbiezione è certo molto importante perché la *presenza* di Dio, quando venga separata da ogni idea di « visione » tende inevitabilmente ad assumere un aspetto immanentistico. Ora, non bisogna dimenticare che per Malebranche la visione di Dio riguarda anche i « rapporti di perfezione » (traduzione nel suo ontologismo dell'« ordre du coeur » pascaliano. Per la loro normatività, dunque per la determinazione che impongono al movimento della volontà, la loro apprensione differisce da quella dei rapporti di grandezza che lasciano il soggetto indifferente), o, come anche dice, « l'ordine immutabile della giustizia »; e che per questa sua teoria è stato recentemente considerato come l'iniziatore dell'assiologia. Ordine universale immutabile che è il fondamento della morale. Parrebbe qui di essere alle soglie del « diritto naturale cristiano ». Invece quando Malebranche passa alla considerazione della vita sociale diventa, si è detto,... pessimista come Hobbes [130]. La morale resta affatto separata dalla politica e dal diritto. Perché debba essere così è troppo chiaro, dopo quel che si è detto; e il parallelo con la mancata estensione delle leggi generali alla storia è perfetta. È del pari chiarissimo come si compia su questo punto l'oltrepassamento vichiano, che

[130] Rispetto all'inizio dell'assiologia, cfr. Gueroult, *op. cit.*, t. II, p. 33.

Sul « pessimismo hobbesiano » (frase forse non troppo precisa, ma, rispetto a quel che l'autore intendeva dire, sostanzialmente esatta) e sulla separazione portata da Malebranche all'estremo tra morale e diritto, quando la sua idea dell'« Ordine » poteva far pensare il contrario, mi è grato ricordare le pp. 104-107 del libro di G. Solari, *La Scuola del Diritto Naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII*, Torino, Bocca 1904, non invecchiate, nonostante i tanti anni.

non toglie nulla alla sua fedeltà. D'altra parte il rapporto tra sapienza volgare e sapienza riflessa, la quale seconda ha soltanto l'ufficio di interpretare, toglie ogni possibile idea di un superamento della religione nella filosofia. Tutt'al più si può dire che dopo il suo abbandono del razionalismo teologico di Malebranche, il cristianesimo, anzi il cattolicesimo, resta per Vico un presupposto, un po' alla maniera, sebbene in un senso differente per l'enorme importanza che egli dà al peccato, di Cartesio; il parallelismo è rigoroso, perché si può dire che l'uno e l'altro distruggano tutte le possibili obbiezioni, libertine e spinoziane, contro la religione; tuttavia in entrambi il problema del passaggio dalle verità razionali alle verità rivelate non è espressamente trattato.

Passiamo all'aspetto contemplativo della *Scienza Nuova*: « ... il leggitore pruoverà un divin piacere, in questo corpo mortale, di contemplare nelle divine idee questo mondo di nazioni per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà » (capov. 345). Ciò a cui porta la *Scienza Nuova* è il sentimento di ammirazione per l'architettura dell'universo, considerata nelle sue leggi storiche. Ma precisamente lo stesso, in relazione alle leggi generali del mondo fisico, aveva detto Malebranche: « io non ammiro tanto gli alberi coperti di frutti e di fiori quanto la loro crescita meravigliosa in conseguenza delle leggi naturali »[131]. È il passaggio alla considerazione della trama del mondo e dei principi di unità che lo reggono, il trasporto dell'attenzione dagli oggetti alla maniera con cui Dio ne empie il mondo e alla coordinazione dei vari sistemi di leggi, che fonda per Malebranche l'emozione estetica nella sua purezza[132]. È questa unione estremamente simile di emozione

[131] *Entretiens*, X, 7.

[132] A questo punto il discorso dovrebbe portarsi sul rapporto di Malebranche con l'arte del suo tempo, tema mai trattato; cfr. però sulla vicinanza tra le idee di Malebranche e l'arte del Guarini l'acuto accenno di G. C. Argan, *L'architettura barocca in Italia*, Milano, Garzanti, 1957, pp. 62-63. Il discorso dovrebbe essere proposto anche per l'idea dell'arte nell'età riflessa, secondo il Vico. D'altra parte,

estetica, di scienza e di pietà (« questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà, e..., se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio » parole finali della seconda *Scienza Nuova*) il tratto ultimo che manifesta la parentela dei due sistemi.

X

Tirando ora le fila di questo lungo discorso, dirò che, a mio giudizio, il Goldmann sbaglia nell'individuazione di una « visione tragica », che unirebbe pensatori così lontani come Pascal e Kant; e che, invece di « visione tragica », bisogna parlare per Pascal dell'estrema radicalizzazione di un « antiumanesimo », che è intrinseco al cartesianismo religioso.

Ma questo, evidentemente, è soltanto il minore dei risultati che, attraverso la discussione della sua tesi, penso di aver raggiunto: perché essa mi ha portato alla prospettiva di un'unità di sviluppo nei quattro pensatori maggiori del tempo della Riforma Cattolica, Cartesio, Pascal, Malebranche, Vico; e a quella, subordinata, di una linea di sviluppo dell'occasionalismo.

Unità, continuità, sono termini che oggi suonano male nella storiografia filosofica; lo storico, si è detto, e giustamente, ha da cogliere le filosofie nella loro individualità; chi cerca l'unità è colui che abbandona la considerazione della situazione storica in cui le filosofie sono sorte; è colui che giudica irrilevante lo studio delle biografie dei filosofi; è colui che stacca i filosofi dai loro problemi effettivi, per intenderli in relazione al problema di lui filosofo che fa la storia.

Ma ora, c'è un buono e un cattivo modo di intendere l'unità. Modo cattivissimo, certo, quello dell'autogenera-

anche gli studi sull'estetica vichiana sono da rinnovare, dopo che si è inteso che non è più lecito confondere la sua teoria del mito con una teoria dell'arte.

zione dei concetti; quello per cui si tralascia « di trattare ogni filosofia come una realtà storica in cui le idee non cessano di essere idee nel diventare i pensieri di un uomo » [133]. Rispetto a questo modo di fare la storia è certo esemplare l'osservazione del Gouhier: « il cartesianismo non avrebbe generato lo spinozismo senza Spinoza e nessuna storia del cartesianismo proverà che l'esistenza di Spinoza fosse necessaria » [134].

Altrimenti vanno le cose quando l'unità viene cercata —o meglio viene presentata dalla storia— nell'unità del problema: vale a dire nell'identità dell'avversario che pensatori, pur diversi per psicologia e per formazione —quali appunto il molinista Cartesio, il portorealista Pascal, il teocentrico berulliano Malebranche, l'umanista antigiansenista Vico—, intesero vincere. È ora curioso avvertire come proprio l'introduzione nella storia della filosofia di una seria considerazione dell'ateismo porti a revocare in dubbio, almeno per quel che riguarda la filosofia del '600, il consueto giudizio per cui dopo la *Renovatio* (nei suoi tre momenti di Rinascimento, Riforma, e Nuova Scienza) le filosofie della trascendenza non « farebbero catena »; nel senso che in ognuna di esse sia da distinguere una parte di ricerca autentica che potrà assumere il suo pieno significato solo in ulteriori filosofie immanentistiche o quanto meno laiche, un aspetto di demolizione critica del passato, e un tentativo antiquato di conciliazione con la tradizione che potrà al massimo raggiungere il risultato accademico della non contradditorietà; che sia estensibile all'intero pensiero moderno quel processo di laicizzazione che è innegabile nella filosofia tedesca, da Leibniz a Marx, segnato dall'abbandono progressivo dell'idea di teodicea. O, per dir tutto il mio pensiero, che la filosofia moderna non possa definirsi che problematicamente, in relazione alla comparsa del problema dell'ateismo, e che in essa non una ma due siano le linee essenziali e irreducibili di sviluppo.

[133] Gouhier, *La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1948, p. 124.
[134] *L'histoire et sa philosophie*, Paris, Vrin, 1952, p. 125.

Questa definizione problematica, in relazione alla comparsa di una nuova essenza, mentre riconferma l'imprescindibilità dell'inizio cartesiano, esclude l'idea di un « errore radicale della filosofia moderna », sia essa sostenuta in termini cattolici o heideggeriani, e della possibilità di un *semplice* ritorno a tradizioni precedenti. Anche se, naturalmente, non esclude affatto quella che il suo approfondimento coincida con un loro incontro, sino al riconoscimento che le posizioni nuove sono esplicazioni delle loro virtualità; quello che appunto i pensatori cartesiani non seppero realizzare, portando anzitutto all'esasperazione, sul piano filosofico, l'opposizione di agostinismo e di tomismo, e spaccando successivamente l'agostinismo; e che in Vico resta limitata a una riaffermazione dell'Umanesimo, separato da ciò che aveva portato agli aspetti eretici del pensiero rinascimentale.

L'associazione più profonda di storia della filosofia e di storia della cultura ha permesso di dare il rilievo dovuto alla corrente dei libertini, come tramite tra il Rinascimento e l'Illuminismo, agente nel '600 soprattutto in Francia, e, per riflesso, in Italia; e in relazione a ciò, di non separare più nelle filosofie di Cartesio e di Vico la « lettera » dallo « spirito », attraverso le nozioni di cartesianismo e di vichismo di « diritto ».

Identità dell'avversario, dunque, in Cartesio, Pascal, Malebranche e Vico; e un'unità che si stabilisce, pur attraverso opposizioni estremamente serie, nel processo delle loro filosofie; e l'essenza ideale raggiunta è quella dell'*ontologismo.*

In questo processo unitario si delineano tutte le essenze ideali della filosofia successiva, e possono venire indagate nel momento della loro genesi; lasciando da parte quel riferimento obbligato, di cui già si è detto, di ogni filosofia moderna a Cartesio, le essenze del criticismo e dell'esistenzialismo teologico in Pascal; quella dell'idealismo nella « rivoluzione teocentrica » di Geulincx e di Malebranche, e in quest'ultimo anche quella dell'ombra che accompagna l'idealismo, il solipsismo, e del logicismo e dello psico-

logismo; in Pascal e in Malebranche, delle condizioni per il passaggio dell'empirismo alla sua forma critica rigorosa in Hume; in Vico, l'umanesimo nella sua forma ultima di maturazione e nella sua irreducibilità alle categorie di idealismo e di realismo, e il problema della storia.

Un'altra idea comune viene messa in discussione da questa veduta, quella della « sterilità culturale della Controriforma »: perché all'interno della sua intuizione essenziale —del nesso tra l'abbassamento dell'uomo e la riduzione di Dio a pura potenza irrazionale, valida, si è visto, anche per i portorealisti— si muovono i pensieri dei quattro autori che abbiamo considerato.

Si è detto che l'essenza ideale che si delinea al termine di questo processo è quella dell'ontologismo. Ha questa essenza un significato anche oggi? e in quali termini può venire riaffermata? e quali rapporti ha, nonché con la tradizione agostiniana, con il tomismo nella sua interpretazione più seria? Uno dei primi problemi da risolvere, nei riguardi delle prime due domande, è la definizione esatta dello scacco che ha subito l'attualismo nel suo tentativo —in cui dev'essere cercata la sua originalità— di oltrepassare l'ontologismo di Gioberti e di Rosmini in una riforma della dialettica hegeliana [135].

L'attualismo è, infatti, la forma necessaria, l'unica veramente coerente, che l'hegelismo deve assumere per potersi riaffermare, quale filosofia dell'immanenza del divino, così dopo il marxismo come dopo l'ontologismo, dunque così dopo la critica della religione svolta dalla

[135] In relazione a quel che fu detto nell'Introd. sull'inscindibilità, oggi, del discorso filosofico dal discorso politico, assume importanza il fatto che esso sin dall'inizio (dal *Rosmini e Gioberti*, appunto) fu, con sincerissima passione, associato dal suo autore al problema del Risorgimento e visto come la filosofia della sua pienezza, mentre ebbe la sorte, e non per responsabilità soggettiva di Gentile, ma per una necessità ideale di cui ancora è da definire rigorosamente la natura, di diventare la filosofia della sua crisi, *in perfetta simmetria* col fatto che sembra verificare esattamente, dal punto di vista teorico, le critiche mosse, sia pure spesso in forma incerta, dall'ontologismo al « soggettivismo ».

sinistra hegeliana, come dopo la cattolica filosofia italiana del Risorgimento: realizzando la coincidenza singolarissima tra il marxismo dissociato dal materialismo e la filosofia della presenza del divino dissociata da ogni riferimento trascendente. Il fatto che Gentile cominci la sua attività di scrittore con un libro su Marx e uno su Rosmini e Gioberti, stesi pressoché contemporaneamente, assume a questo riguardo un significato simbolico, che non so se sia mai stato sinora notato. Quindi l'approfondimento critico della genesi e dello scacco dell'attualismo possono rappresentare l'esatta verifica della considerazione della storia della filosofia moderna a cui siamo arrivati a partire dal problema che più gli era estraneo, quello dell'ateismo [136].

[136] Il rigore dunque con cui la ricerca di Gentile fu condotta fa sì che si possa passare a uno studio veramente critico di Rosmini, e soprattutto del Rosmini maggiore, quello della *Teosofia*, per definirne l'attualità, anche rispetto alle riscoperte attuali dell'ontologismo, solo dopo il suo esame.

Teismo e ateismo politici
(1962)

Si è detto come il criterio di verità stia per l'ateismo nella sua constatazione che il pensiero trascendente è oltrepassato dalla storia, nel duplice e inscindibile senso che non può render conto del suo sviluppo e che non può servire di guida nell'effettiva scelta storico-politica [1]. E come esso si accompagni sempre a forme di negazione della libertà: all'assolutismo nella sua forma più dura, nei libertini; al totalitarismo, nel marxismo; e si può pensare anche a Hobbes, l'ipotesi del cui ateismo è certamente possibile e sostenibile con buoni argomenti e che fu comunque tra i primi « a concepire una politica con la chiara intenzione di escludere dai suoi princìpi il divino » [2]. Limitandoci ora alla forma più radicale dell'ateismo positivo, è osservazione ovvia che al suo primo avversario dal p. d. v. filosofico, il teismo, e con più precisione il Dio religioso (cfr. pp. 367-368), corrisponde dal p. d. v. politico il *liberalismo*. Del resto, il rapporto è perfettamente definito dallo stesso Marx: « non è che sotto il regno del cristianesimo che rende esteriori tutti i rapporti nazionali, naturali, morali, e teorici dell'uomo, che la società borghese poteva staccarsi completamente dalla via dello Stato, lacerare tutti i legami generici dell'uomo,

[1] Sulla connessione che c'è oggi tra il problema religioso, il filosofico e il politico, scrive perfettamente il Maritain: « mentre che, durante secoli, i problemi cruciali per il pensiero religioso sono state anzitutto le grandi controversie ideologiche su dogmi della fede, questi problemi cruciali porteranno oggi anzitutto sulla teologia politica e sulla filosofia politica » (*Raison et Raisons*, Paris, L.U.F., 1947, p. 182).

[2] R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, P.U.F., 1953, pp. XV-XVI. Lo stesso Polin sottolinea invece nella sua successiva opera *La politique morale de John Locke*, Paris, P.U.F., 1960, la profondità del motivo religioso che sottende il pensiero etico-politico di Locke. Per la connessione tra ateismo e negazione della libertà cfr. le bellissime pagine di R. Guardini, *Der Atheismus und die Möglichkeit der Autorität*, in *Il problema dell'ateismo*, cit.

e mettere al loro posto l'egoismo... decomporre il mondo degli uomini in un mondo di individui atomizzati, ostili gli uni agli altri... Non è che quando l'uomo reale individuale avrà ripreso in se stesso il cittadino astratto e sarà diventato, in quanto uomo individuale... un *essere generico*, non è che quando l'uomo avrà riconosciuto e organizzato le sue proprie forze come delle forze sociali e che così non separerà più da lui la forza sociale sotto la forma della forza politica: è soltanto allora che l'emancipazione umana sarà realizzata ». Sono passi della *Questione ebraica* del 1844; opera di estremo interesse perché l'egoismo della società borghese viene riportato al « soggettivismo » e individualismo giudaico-cristiano, a cui è contrapposta la nozione dell'essere generico (*Gattungswesen*), che sarà poi il tema centrale dei *Manoscritti*. Il cristianesimo viene quindi criticato come individualista, in ragione cioè di quella connessione tra individualità finita e male, che è il presupposto necessario del razionalismo, in quanto negazione della Creazione e della caduta. Qui il discorso si allargherebbe: il dato primo dell'etica razionalista è la tutt'altro che evidente riduzione di individualismo a egoismo; è la negazione della connessione propria dell'etica cristiana tradizionale tra amore dell'Ordine, desiderio della felicità e amore del Bene. Quanto le abitudini dell'etica razionalista abbiano trionfato si può osservarlo dalla considerazione di quanto poco i moralisti religiosi insistano oggi su questo punto [3].

[3] Il suo approfondimento dovrebbe portare alla considerazione della estremamente importante disputa sul quietismo, su cui cfr. il notevolissimo libro del P. Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quietisme*, Paris, Aubier, 1946, che si collega agli studi del P. Rousselot sulla dottrina tomista dell'amore, e che mette bene in luce la perspicacia della critica di Malebranche. Del resto, l'importanza di questa disputa del puro amore nella storia della filosofia. come precorrimento, nei quietisti, degli aspetti più contestabili della morale kantiana, era già stata rilevata da studiosi oggi dimenticati; così P. Janet, *La morale*, Paris, Delagrave, 1887, p. 104 e G. Zuccante, *Aristotele e la morale*, Firenze, Vallecchi, 1926, pp. 112-113.

Molto bene il Maritain ha parlato a proposito dell'ateismo di

Non è possibile però condurre ora una trattazione adeguata di questo argomento, che rigorosamente svolto porterebbe a chiarire l'opposizione insormontabile tra razionalismo e liberalismo [4].

L'attenzione deve invece essere portata sul fatto estremamente curioso per cui così molti cattolici come la maggior parte dei laici non comunisti sembrano far di tutto per ignorare la correlatività marxista tra la negazione del Dio religioso e quella del liberalismo. E, in questa linea, più i cattolici « aperti » che i cattolici retrivi, e i laici aperti più che i conservatori.

Schematizziamo il consueto ragionamento, di origine maritainiana, diffuso tra la più gran parte degli intellettuali cattolici di oggi. La civiltà uscita dal Rinascimento e dalla Riforma e proseguita dall'Illuminismo, ha sostituito al vero Umanesimo, che è teocentrico, un Umanesimo antropocentrico. In esso, l'affermazione della persona si cambia in quella dell'assoluta libertà dell'individuo, accompagnata dalla fiducia in un ordine razionale delle cose, per cui un'armonia cosmica concilierebbe in un benessere universale la ricerca delle utilità private. Al Dio principio e fine si sostituisce un Dio al servizio dell'uomo, un Dio che ha la funzione di accordare i risultati dell'esplicazione delle libertà individuali. In breve l'idea di un Dio « garante », che è quella di tutto il razionalismo e di tutto l'empirismo del sei-settecento, compresi i pensatori che nel loro foro interiore erano più persuasi di servire la causa di Dio (Cartesio, Leibniz).

L'affermazione dell'assoluta libertà dell'individuo, ac-

« una nuova specie di puro amore mistico », come « rinuncia a ogni speranza di redenzione personale », ma « comprata al prezzo di ciò che in noi è un fine a sé e l'immagine di Dio » (*La signification*, ecc., p. 19). Effettivamente, per quel che già si è detto, l'ateismo non può non svolgere, sotto l'aspetto morale, un aspetto che già si trovava presente nella dottrina del puro amore.

[4] Dico questo, naturalmente, in relazione alla definizione di razionalismo data a pp. 17 sgg. Nonostante le apparenze, questa tesi non è affatto paradossale. Chi si sentirebbe, oggi, di mettere fra i classici del liberalismo Spinoza e Hegel?

compagnata dalla fiducia in un ordine razionale che garantisce la sua conoscenza e la sua azione, costituirebbe l'essenza del liberalismo. Il suo frutto sarebbero i regimi capitalistici e borghesi, dunque, la contrapposizione delle classi, la borghesia e il proletariato. Quindi è proprio dal risultato storico del liberalismo che prende origine l'opposizione comunista; il suo torto sarebbe nell'essere un'opposizione per semplice rovesciamento, nel condividere cioè il presupposto mondano e immanentistico del liberalismo: tuttavia, questo errore sarebbe mosso da una giusta reazione morale contro l'ordine capitalistico, e da una non meno giusta reazione contro il Dio filosofico che lo garantirebbe. Infine vi sarebbe, nel mondo moderno, una terza posizione, quella che con termine generico si può dire fascismo. Assorbimento della persona umana in un'entità collettiva che nelle forme prime e ancora razionali si presenterà come « Stato etico », che si irrazionalizzerà poi nella nazione e nel conseguente Culto del Capo, che troverà infine il suo punto di arrivo nel razzismo. In questa prospettiva appare subito chiaro come la condanna del liberalismo abbia una portata assai maggiore di quella del marxismo. Il risultato del liberalismo sarebbe stato infatti la distruzione dello spirito comunitario proprio del medioevo, la sostituzione dell'individuo, come entità naturalistica, alla persona. Nel socialismo si deve invece vedere un tentativo inadeguato di oltrepassamento. Esso avrebbe una verità *storica* in quanto descrive esattamente il mondo a cui il successo della borghesia ha portato; e verifica storica della maggiore gravità dell'errore liberale sarebbe stato il sorgere dei fascismi. Liberalismo e fascismo sarebbero cioè due manifestazioni successive della stessa mentalità, lo spirito borghese. Il liberalismo sarebbe l'ideologia politica della borghesia nel suo periodo ascensivo; il fascismo, il suo momento reazionario. Se è lecito servirsi di un'analogia storica, l'attitudine della sinistra cattolica rispetto al liberalismo e al comunismo, è strettamente simile a quella del giansenismo, o almeno del comune giansenismo, rispetto a molinismo e protestantesimo; ed è que-

sta, forse, l'unica analogia storica che valga. Anche allora si trattava di realizzare un'alleanza di contrari, di verità parziali, diventate errori nella loro affermazione esclusiva e unilaterale; ma, di fatto, nel giansenista comune l'ostilità contro l'avversario interno al cattolicesimo, il molinista, era assai maggiore di quella contro l'avversario esterno, il protestante. Ciò perché, ai suoi occhi, il nuovo pelagianismo molinista diventava l'introduzione al naturalismo e al deismo, coperture ideologiche del nuovo spirito borghese allo stesso modo che, *mutatis*, per il cattolico di sinistra, il liberalismo, attraverso i regimi borghesi a cui ha dato origine, è stato la premessa dei totalitarismi irrazionalistici e fascisti; e può essere anche oggi la condizione di un risorgere del fascismo in una forma diversa e, inizialmente almeno, larvata.

Per i laici, il liberalismo è legato all'idea della storicità, dell'umanità, ecc., della verità. Per cui la sua negazione dipende dall'idea della « verità assoluta », quella che pretende di essere l'« unica vera », e che, in quanto negatrice della storia e della pluralità delle prospettive, tutte autentiche in quanto rispondenti all'infinita mobilità del reale, è invece l'« unica falsa », ed è negazione dello spirito di comprensione e di tolleranza. Per cui ci sarebbero da distinguere nel marxismo due anime, quella teologica e quella storicistica; la prima proveniente da una mentalità realistica che è al fondo di tutte le teocrazie, da quella pensata da S. Tommaso a quelle di Lenin o di Stalin. Riduzione quindi, dei totalitarismi al modello teocratico [5].

È chiaro come io non possa condividere né l'uno né l'altro di questi punti di vista. Significherò schematicamente la mia posizione in un gruppo di tesi di cui devo limitarmi a dare l'enunciato.

[5] È un luogo comune, infatti, quello dell'equazione tra autoritarismo e trascendenza, e liberalismo e immanenza, di origine remota, ma che Croce ha ripreso e volgarizzato, e che è ancor vivo nella comune pubblicistica.

Postulato del Progresso e Postulato del Peccato.

I. La tipologia delle visioni del mondo che sinora è stata tracciata non si applica anche alle posizioni politiche?

Possiamo distinguere infatti una concezione per cui la realtà umana è realmente o assolutamente trasformabile rispetto a quel che concerne il bene o il male morale; che genericamente possiamo chiamare illuministica in quanto caratterizzata dall'estensione dell'idea del progresso al mondo storico. E un'altra che invece è caratterizzata dal postulato del peccato per cui il progresso viene limitato al campo scientifico e tecnico, e in ogni momento della storia c'è la stessa possibilità di male e il compito del politico è di minimizzarlo, senza però pretendere di poterne distruggere la radice [6].

II. La prima concezione è caratterizzata dall'idea del « senso della storia » e della salvezza dell'individuo in quanto vi partecipa. Senso della storia significativamente orientata per cui la realtà del male va sempre più restringendosi, tale restrizione potendo venir pensata come necessità oppure come una possibilità legata alla volontà umana. Interprete di questo senso della storia è il Politico o, se si preferisce dir così, lo Stato, il Partito; che non ha soltanto il diritto, ma il dovere di colpire gli individui che gli si oppongono, perché con ciò eseguisce nei loro riguardi la condanna che la storia ha pronunciato. Da ciò la concezione dominativa del potere.

[6] I termini di « postulato del progresso » e « postulato del peccato » sono tratti dal Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 1885. La singolarissima esperienza spirituale del Renouvier che giunge a una teologia della Creazione e del peccato per approfondimento del liberalismo della *Science de la Morale* (1865), è quasi ignota, e meriterebbe invece molta attenzione. Per l'impostazione, in un particolare senso, liberale, della « questione del socialismo come questione dell'ateismo », gli autori classici sono Dostoievski (cfr., quello che resta il libro essenziale di Berdiaeff, *La concezione di Dostoievski*, trad. it. 1945) e Rosmini (cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Padova, Cedam, 1957).

III. Bisogna distinguere tre tipi fondamentali di posizione progressista. Nella prima, quella radicale —sua espressione più autentica, Condorcet [7]— il progresso sociale procede dalla diffusione dei lumi della ragione; è dunque un tipo di progressismo che rifiuta il Terrore. Si dirà che rifiuta ogni persecuzione, e che mette a sua insegna l'idea di tolleranza? O non si deve dire, piuttosto, che esso è sempre, e inevitabilmente tentato a scegliere a modello la persecuzione di un altro dei suoi eroi, Giuliano l'Apostata, considerata come fallita a motivo del suo essere ispirata al razionalismo di tipo antico? Non si sente, in fondo, la sua eco nella persecuzione incruenta di Combes nei primi anni del nostro secolo? La seconda è quella rivoluzionaria, caratterizzata da quella critica dei lumi su cui si è già insistito. Dopo la sua crisi, abbiamo la posizione evoluzionistica, in cui il « fine » della storia viene del tutto messo da parte; essa è caratterizzata dall'inversione per cui il valore della democrazia (cioè di uno strumento tecnico), intesa come rapida circolazione delle *élites*, viene preposto a quello del liberalismo.

IV. In una politica che obbedisca invece al postulato del peccato la lotta contro il male e la realizzazione di una pur relativa perfezione è compito dell'individuo [8], ed è quindi una lotta che può sì, minimizzare il male, vincibile

[7] Una tra le espressioni filosoficamente più rigorose della mentalità radicale deve essere cercata nel capitolo che il Brunschvicg dedica a Condorcet in *Le progrès*, cit., pp. 476-484. Importanti i termini in cui viene fissata la sua opposizione a Rousseau (p. 483) visto dal Brunschvicg come l'iniziatore insieme delle due forme di mentalità che egli detesta, la tradizionalista e la rivoluzionaria.

[8] Preferisco il termine di individuo a quello di « persona » perché il secondo è oggi troppo spesso usato in un senso per cui l'aspetto comunitario diventa del tutto prevalente. Del resto, questa preferenza è condivisa da molti; ricordo il Capograssi e due studiosi cattolici a lui strettamente associati, per affinità di esperienza morale, Sergio Cotta e Gabrio Lombardi. Ma altresì C. Ottaviano per cui « compito supremo dello Stato è il *fare individuo l'individuo* », stabilire le condizioni per « la totale libera esplicazione di quanto è più squisita-

in quel preciso momento e in quel preciso punto, ma non estinguerlo alla sua radice; e il compito *ministeriale* e non *dominativo* del politico è quello di stabilire le condizioni migliori per facilitare questa lotta. Quale male? La definizione può variare. In una società caratterizzata dalla unità di fede, il male sarà visto soprattutto nell'atten-

mente individuale nell'individuo » (*La soluzione scientifica del problema politico*, Napoli, Rondinella, 1954, pp. 104-105, scritto che è il condensato sul piano della politica della *Metafisica dell'essere parziale*, id., 3ª ed., 1954, dedicata appunto soprattutto alla definizione metafisica della nozione di individuo). Naturalmente ciò non significa aderire alla concezione atomistica degli individui, propria del liberalismo classico, perché con ciò si negherebbe appunto la natura dell'individuo come riferimento ad altro.

È superfluo dire che la critica del progressismo non esclude affatto (anzi!) l'idea del progresso giuridico e sociale. Ciò che esclude è la tesi del « perfettismo », definito esattamente dal Rosmini come « quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica il bene presente alla immaginata futura perfezione », con le sue conseguenze, la soppressione della libertà, perché altrimenti l'« l'ideale raggiunto sarebbe uno stato di perfezione instabile esposto a tutti gli attentati degli individui alieni, per una ragione o per una altra, da quell'ideale di perfezione »; la svalutazione della storia passata e la deificazione della storia futura; la necessità di considerare il peccato originale come un residuo eliminabile; la riduzione dell'individuo alle sue relazioni sociali.

È da notare come gli orrori della storia abbiano generalmente trovato la loro giustificazione nel principio perfettistico. Consideriamo gli aspetti più deprecabili dello sfruttamento del lavoro nel secolo scorso (lo sfruttamento, ad es., del lavoro infantile): non trovavano la loro giustificazione nello stato paradisiaco a cui avrebbe portato, alla fine, il principio liberistico, inteso in quella forma teologica in cui si presentava allora? E per gli orrori del nostro secolo, il modo della loro giustificazione è troppo chiaro.

Né si riesce a capire perché il postulato del peccato attenuerebbe la lotta contro il male; esso importa invece una lotta continua contro questa o quella forma storica di male, pur sapendo che la radice del male è politicamente inestinguibile; e che il progresso giuridico e sociale è rispetto a essa del tutto insufficiente. Certamente, ad es., il liberalismo importa lo stato di diritto; ma si vorrà dire che è vera anche la reciproca, che lo stato di diritto importi la realtà del liberalismo nel suo significato etico? È ovvio come si possa benissimo stabilire di fatto una tirannide, nel rispetto formale dello stato di diritto.

tato a quella che si pensa essere la verità oggettiva, in una società caratterizzata dalla pluralità delle famiglie spirituali, successiva alla scoperta della pluralità e quindi all'acquisito senso della storicità e dell'importanza e del carattere ontologico dell'itinerario personale verso la verità, soprattutto nell'imposizione forzata della verità. Nel primo tipo di società il politico metterà la forza al servizio della verità; nel secondo, la sua cura sarà invece di impedire che al metodo della persuasione si sostituisca quello della violenza. Tuttavia, non bisogna cangiare questa distinzione in opposizione; un tale cangiamento porta al falso problema della tolleranza, insolubile sul piano filosofico, e suscettibile di soluzione solo su quello della pratica e della prudenza. E ciò perché idea della verità e idea della libertà sono in questa concezione termini correlativi, così che la loro negazione è complementare. Nessuno infatti tra i fautori più accesi dei caratteri tradizionali della verità, l'oggettività, l'eternità, la necessità, l'immutabilità, ha mai pensato di equiparare una verità imposta con la forza a una verità accettata per intima persuasione; perché in tal caso la verità si ridurrebbe a forza nelle mani del politico, custode della città; perderebbe il suo aspetto di eternità per acquisire un carattere meramente sociologico di elemento necessario alla conservazione di una comunità politica; la religione si abbasserebbe a religione chiusa. Andremmo verso una concezione della politica machiavelliano-libertino-hobbesiana, non perfettistica certo, ma pur caratterizzata da un realismo del tutto diverso da quello cristiano: questo punto è importante per fissare la posizione storica del machiavellismo come degenerazione del realismo cristiano; l'equivoco sul termine di realismo ha portato a giudizi del tutto errati sul rapporto tra il machiavellismo e il marxismo. Si pensi d'altra parte a una società in cui la pluralità dei valori sia tenuta come irreducibile. In conseguenza di ciò il dialogo e quindi la persuasione diventerebbero impossibili, perché il dialogo non potrebbe arrivare che alla constatazione di questa pluralità, di una sorta di

razze morali irreducibili. In una tale concezione le varie famiglie spirituali non potrebbero di fatto imporsi che con la forza e ciò anche se la tecnica della libertà venisse riconosciuta come regola della coesistenza. La famiglia spirituale più forte potrà anche riconoscere il diritto, ma impedirà di fatto alle altre la libertà di esprimersi. Il concetto di una democrazia pura, come ideale, per dir così, neutro, accettabile dalle più diverse posizioni di pensiero, deve perciò essere tenuto come il più irrazionale tra i concetti politici.

V. La concezione non perfettistica ha dunque in realtà dei presupposti di ordine metafisico: l'assolutezza e la trascendenza della verità. Direi di più, ha il suo presupposto ultimo in una teologia politica genericamente cristiana: ammissione di una realtà superiore all'uomo, ammissione della caduta. Uno Stato che si ispiri a essa potrà essere fiorente solo quando sia viva nella cultura e nella coscienza popolare la religiosità in senso trascendente. Dalla crisi di questa coscienza viene la crisi attuale dell'autorità nel mondo occidentale, che si ispira alla concezione ministeriale del potere. Cioè, soltanto la restaurazione dell'«autorità» (*auctoritas* da *augere*) può impedire realmente la decadenza dei rapporti sociali in rapporti di forza.

VI. Se consideriamo il problema nel suo aspetto strettamente concettuale, in relazione, cioè, ad archetipi ideali e indipendentemente dal loro riferimento ai presenti partiti politici, possiamo dire che la concezione socialista è essenzialmente perfettistica, perché fondata sulla persuasione che al periodo storico attraversato dalla umanità sino ad oggi, caratterizzato dai contrasti tra le coscienze individuali, deve succederne un altro caratterizzato dal predominio della vita e della coscienza collettiva, in cui questi contrasti verranno pacificati e superati; anche se esiste, come si vedrà, una forma di socialismo etico, detto però impropriamente socialismo, che ha un

carattere non perfettistico. Che nel liberalismo possiamo distinguere due forme, la perfettistica e la non perfettistica. Che il pensiero cristiano è invece essenzialmente antiperfettistico, benché soggetto a penetrazioni del pensiero perfettistico. In relazione alla non mediabilità dei due tipi possiamo dire che varie teorizzazioni recenti di conciliazione devono venire scartate: anzitutto quella, che fu così corrente tra il '30 e il '45, di liberalismo e di socialismo; poi, la più recente concezione neoilluministica, in quanto vede nel marxismo l'erede in certa guisa legittimo del liberalismo, anche se poi lo pensa come in certo modo ancora viziato dall'errore teocratico; poi quella di cristianesimo e di socialismo, così come quella di cristianesimo e forma perfettistica del liberalismo che è stata propria di una notevole parte del cattolicesimo liberale dell'800 [9].

VII. Esempio della forma perfettistica del liberalismo è la tesi della sua connessione, pensata come indissolubile, col liberismo, in nome di quella teodicea deistica, di origine illuministica, delle armonie cosmiche, per cui leggi generali stabilite dalla Provvidenza garantirebbero l'accordo tra l'utile individuale e l'utile collettivo, così che la piena libertà economica finirebbe col condurre al benessere universale. Rispetto a questa forma di liberalismo, che ai tempi del *Capitale* poteva sembrare essere di completa attuazione, la critica marxista è perfettamente rigorosa [10], anche se viziata dall'essere mantenuta all'interno del perfettismo. Pure perfettistica è la fondazione del libe-

[9] Bisogna guardarsi dalle mitizzazioni di questo cattolicesimo liberale; le eccezioni vere all'accordo col liberalismo perfettistico sono in realtà pochissime.

[10] Per una filosofia cristiana comprendere la storia significa certamente volontà di intendere la positività, dal punto di vista del governo provvidenziale delle cose, di tutto ciò che accade. Non c'è dubbio che per manifestare la realtà della miseria nella società industriale dell'800 occorreva non soltanto il socialismo, ma la sua forma atea, tanto bene tale realtà era coperta dalle posizioni culturali del

ralismo nell'empirismo successivo, che mantiene l'unità di liberalismo e di liberismo, ma separandola dall'aspetto teologico e connettendola invece con una concezione evoluzionistica; penso, ad es., alla fondazione del liberismo economico in v. Mises. Perfettistica infine è la concezione del liberalismo conservatore per cui la giustizia è la garanzia della libertà di tutti nelle condizioni sociali storicamente date; perché in questa posizione si finisce con l'affermare che tali condizioni sociali sono il risultato ultimo, in certo modo perfetto, del processo storico. Rispetto al liberalismo conservatore è perfettamente valida la tesi del socialismo che diciamo etico, per la sua coincidenza con lo svolgimento in campo politico e sociale della seconda formula dell'imperativo kantiano: la giustizia è la costituzione di tali condizioni sociali che ognuno trovi in esse la possibilità esterna di realizzarsi come persona. Soltanto dobbiamo osservare che questa posizione solo impropriamente si può chiamare socialismo, dato che la finalità è di contenuto individuale, e dato che essa porta al limite la concezione ministeriale del potere [11].

Nel pensiero di Croce abbiamo una forma di libera-

tempo: non escluso un certo spiritualismo religioso, fondato sull'idea del merito e della colpevolezza e portato a disconoscere la disgrazia in chi demerita. Posto questo, molti ripetono che nessuna antropologia è stata fino a oggi altrettanto radicale della marxista nella denuncia dei vizi e degli errori dei sistemi di vita dell'umanità fino al comunismo; e che nessuna è stata altrettanto radicale nell'affermare l'impegno necessario a modificare il sistema precedente, nonché la possibilità del superamento delle condizioni inferiori e l'unità reale del genere umano.

C'è solo da osservare che la realtà storica è oggi totalmente cambiata, proprio soprattutto in dipendenza del farsi storia del marxismo, e che è almeno estremamente dubbio che il marxismo possa servire a denunciare i mali interni a una realtà che è stato esso a generare.

[11] Cfr. Juvalta, *op. cit.*, p. 320, n. 1. Possiamo dire che mentre le forme perfettistiche di liberalismo e di socialismo si oppongono radicalmente, così che puramente eclettico si manifesta ogni tentativo di conciliazione, invece liberalismo e socialismo nella forma non perfettistica tendono sostanzialmente a identificarsi.

lismo di intenzione antiperfettistica; egli ha veramente inteso come il problema del liberalismo attuale, della sua riaffermazione dopo l'antitesi socialista, si identifica con quello della sua possibilità di separarsi dalla forma perfettistica. Possiamo tuttavia dire che ci sia riuscito? O invece la sua filosofia politica non serve a provare l'impossibilità di una fondazione storicistica del liberalismo? Le ragioni per cui necessariamente deve ricadere nel perfettismo del liberalismo conservatore, saranno lumeggiate più oltre.

VIII. Si può a questo punto passare a trattare brevemente del modo in cui l'istanza perfettistica si insinua nel pensiero cristiano e sui testi su cui si deve particolarmente portare l'attenzione. Penso si possa proporre la seguente tesi generale: il perfettismo si introduce oggi nel pensiero cristiano nella misura in cui il socialismo non viene considerato come un reagente dialettico che costringa il liberalismo, per riaffermarsi, a separarsi dal perfettismo e dalle sue conseguenze pratiche; ma invece come la premessa di una « nuova cristianità » superiore alla cristianità medioevale, e soprattutto eliminante in radice i difetti del cristianesimo controriformista. Ora, si osserva questa penetrazione nella direzione del pensiero cattolico che si è delineata dopo il 1930 e che si separa dal cosiddetto integrismo, perché ne rifiuta in linea teorica l'utopia archeologica e il mito medioevalista, e nella pratica l'associazione difensiva con ogni forma conservatrice, o eversiva nelle forme fasciste; e altresì dal modernismo perché ne rifiuta la tendenza immanentistica, accentuando invece la trascendenza, tale accentuazione permettendo di separare il cristianesimo dalle cristianità storiche e di abbandonare la tesi dell'ideale perseguito dalla cristianità medioevale come modello unico e definitivo della cristianità. Certamente, tutto lascia pensare che il pensiero cattolico non possa tornare al di qua di questa direzione, tuttora in processo di elaborazione; ma ciò non toglie che nella più parte delle forme in cui si è espressa essa

non abbia subito la penetrazione del perfettismo. Per cominciare dal cominciamento, è stata già definita con precisione rigorosa la presenza di un germe perfettistico nella stessa posizione di Maritain; non più di un germe, che si introduce in una maniera involontaria, e quasi direi inconsapevole, ma che intanto è destinato a fruttificare nelle stesse formulazioni teoriche successive a *Humanisme Intégral* (1934), e più nelle opere e negli orientamenti ideali e pratici dei suoi continuatori. Questa presenza è stata illustrata in maniera definitiva da un suo critico oltremodo benevolo, il P. Fessard [12], che pure ha giustamente respinto tutte le altre critiche che a Maritain furono mosse, di soggettivismo, di naturalismo, di evoluzionismo, di storicismo: Maritain ha ammesso non soltanto la nozione di classe, ma anche il dualismo esclusivo del proletariato e della borghesia, l'unità del proletariato, l'accordo del cristiano e del marxista nel riguardo dell'esistenza delle classi e del loro conflitto; insomma, delle nozioni che hanno significato solo all'interno del materialismo storico. O meglio, credo si possa dire che il pensiero di Maritain presenta due facce: per una di esse sembra orientato verso una conciliazione tra pensiero cattolico e liberalismo non perfettista, e, attraverso essa, con quel socialismo etico e non perfettista di cui si è detto; questa direzione è bloccata da una surrettizia introduzione del concetto di classe in senso propriamente marxista, che egli cerca di attenuare e di giustificare, ma senza veramente riuscirci. Come ciò ha potuto avvenire, dato che pure egli ha riconosciuto l'essenzialità dell'ateismo al marxismo? Non si deve parlare di una necessità di essenze, cioè di una necessità intrinseca alla veduta neotomistica della storia della filosofia? Non si può da ciò essere portati a dire che la contraddizione insuperabile in cui egli conclude segna pure la fine, non certamente del tomismo, *ma del commento neotomista a S. Tommaso*, che è tutt'altra cosa?

[12] *De l'actualité historique*, cit., pp. 181-191.

Sulle origini di questo commento, come termine ultimo dell'antimoderno cattolico dell' '800, ho già detto (pp. 79 e 399-401): l'« antimoderno cattolico » ha avuto inizio coll'intuizione del De Maistre sul carattere demoniaco del fatto rivoluzionario, in un atteggiamento che riguarda la Rivoluzione non tanto come fatto politico, nel senso di soppressione di privilegi, ma come fatto spirituale, in quanto esito in tutti i domini della vita pubblica sociale di uno spirito ormai animato da più di un secolo dall'ostilità verso il cristianesimo. Se chiamiamo questo « antimoderno » integrismo, nulla di più visibile del suo accompagnarsi costante con il fratello nemico, il modernismo e il progressismo. Il passaggio al progressismo si è infatti verificato in tutte le forme di pensiero che hanno accolto la visione integrista della storia: nel tradizionalismo con Lamennais, nell'ontologismo con Gioberti[13], nella rinascita tomista con il modernismo dei primi decenni del nostro secolo e con il progressismo dal 1935 a oggi. Il ripetersi di questo processo fa pensare si tratti di un fenomeno necessario. Di questa necessità quale sarà la natura? Formulando qui un'ipotesi nei riguardi di una ricerca storica che non è stata finora mai condotta, penso che essa debba venir cercata in una subalternità al pensiero laico, nella forma di opposizione come rovesciamento, subalternità che si trova già all'inizio; infatti dalla considerazione del rapporto tra la rivoluzione e la cultura illuministica, il De Maistre e il Bonald si trovarono costretti a rovesciare la prima organizzazione dell'orizzonte storico laico, quella del Bayle, condizionante l'Illuminismo: nella cui opera si erano per la prima volta incontrate le tre ribellioni alla autorità, sino allora discordanti, del protestantesimo, del cartesianismo, e dello scetticismo libertino. In conseguenza

[13] Il problema Gioberti ha un particolarissimo interesse perché nel suo pensiero, così come è esposto nell'*Introduzione allo studio della filosofia* coesistono lo sviluppo, dichiarato, della linea Malebranche-Vico e lo schema storiografico antimoderno portato alle conseguenze estreme. Quanto questa compresenza può servire a spiegare le sue incertezze e contraddizioni?

di ciò si intende la definizione del mondo moderno come caratterizzato dal rifiuto di ogni autorità superiore alla coscienza individuale, con l'implicazione del rifiuto della sovranità di Dio e soprattutto del Dio rivelatore, in breve la qualificazione del mondo moderno come soggettivismo. È a questo punto che si intende l'assoluta necessità di quel lavoro su Vico e Bayle di cui ho detto nell'introduzione: per mostrare la diversità delle posizioni rispetto a Bayle di De Maistre e di Vico, e quindi per chiarire la possibilità di una diversa visione cattolica della storia della filosofia moderna da quella che si è formata nell'Ottocento e che ancora oggi, nelle sue forme opposte, è dominante. Mentre cioè la riduzione bayliana del cartesianismo a metodo poneva le condizioni per mediare l'unità tra le due linee di pensiero sino allora opposte dell'indirizzo libertino e del giusnaturalismo, rendendo così possibile la laicizzazione totale del giusnaturalismo e il passaggio dall'irreligione in posizione di resistenza (libertinismo) all'irreligione preparata per l'offensiva (Illuminismo), il Vico, che come il De Maistre ha di mira nella sua critica l'idea bayliana di una possibile società degli atei, attraverso la critica del cartesianismo dissocia il diritto naturale dell'Illuminismo e lo rivendica al pensiero cattolico. Abbiamo cioè nel Vico non la semplice negazione del moderno, ma l'enucleazione in esso di un momento positivo che non è però quello illuministico e rivoluzionario.

Tornando ora a Maritain ricordiamo il tratto generale del processo del suo pensiero: esso va dall'antimoderno portato all'estremo, nelle opere sino a *Primauté du spirituel* (1927) all'ultramoderno, nel senso che l'umanesimo del mondo moderno realizza in modo errato, perché antropocentrico, l'umanesimo già teorizzato da S. Tommaso, e che solo quindi il ritorno a un tomismo vivente può salvare i valori positivi del mondo moderno, ponendo le condizioni per una nuova cristianità, in cui si trovino unite la verità medioevale del teocentrismo e la verità moderna dell'umanesimo. Occasione di questo sviluppo fu, come già per Lamennais nei riguardi del tradizionalismo e come

per Gioberti in quell'ontologismo pensato, nell'Ottocento, in funzione antimoderna —e anche questa coincidenza è da notare, come designante un carattere importante nella formazione dell'orizzonte storico cattolico—, una situazione politica: il problema che il fatto, del tutto imprevisto, dei fascismi, imponeva al pensiero cattolico. Perché i fascismi (uso per brevità questo termine al plurale, benché abbia già detto che fascismo e nazismo sono posizioni irreducibili) sembravano per un verso accogliere momenti della critica cattolica del mondo moderno (negazione così di liberalismo come di socialismo, ordine corporativo, ecc.), e per altro verso collegavano questa critica a una impostazione che genericamente possiamo dire vitalistica e irrazionalistica, o, ancor più genericamente, di estremizzazione della religione chiusa. Maritain pensava nella prospettiva ancora intraeuropea degli anni fra il '30 e il '40, quando, proprio per lo sguardo limitato all'Europa, l'offensiva dei fascismi sembrava irresistibile e i termini essenziali della lotta quelli di fascismo e di democrazia. A differenza di altri pensatori cattolici, C. Schmitt per indicare il più significativo, Maritain optò per la democrazia; ma questa opzione lo obbligò a un ripensamento della filosofia della storia e della politica cattolica, e implicitamente della metafisica e della teologia; nel che è da vedere uno dei segni di quanta implicita ricchezza filosofica vi sia nella storia contemporanea.

Nel passaggio dall'estremismo antimoderno all'affermazione dell'ultramoderno, dal pensiero reazionario alla democrazia, non si può negare la simmetria tra il corso del suo pensiero e quello del Lamennais. E il parallelo diventa più suasivo quando si pensi che Maritain è l'allievo e il continuatore dell'ultimo tra i grandi scrittori reazionari, e del più virulento tra i critici della democrazia, il Bloy; per cui si può stabilire un'equazione nel rapporto Bonald-Lamennais e Bloy-Maritain. Diciamo simmetria e non più; ciò perché è stato affermato da un teologo argentino, il Meinvielle, che il pensiero di Maritain è la riproduzione in linguaggio tomista di quello di Lamennais. Ora,

questa tesi, a cui il Maritain reagì con estrema durezza, sembra anche a me errata; ma ciò non toglie che la simmetria formale sia innegabile e che essa non abbia la sua importanza. Perché pone il problema della necessità della penetrazione nel pensiero cattolico di elementi perfettistici nel passaggio dalla posizione reazionaria pura a quella democratica. Certamente non si può parlare, per Maritain, di modernismo, e ciò in ragione della forza intrinseca del suo tomismo; si può parlare, invece, di una linea di minor resistenza rispetto alla ripresa del modernismo. Segna il momento in cui il neotomismo, sul cui fondamento si era organizzata la resistenza al primo modernismo, minaccia di cedere al secondo. Osserviamo infatti: vi è conciliazione in Maritain con i valori politici moderni, niente affatto con la filosofia moderna; anzi coincidenza tra la radicalizzazione massima della condanna della filosofia moderna, nel ritorno a un tomismo puro, in certa guisa un tomismo esistenziale contro il tomismo essenzialista dei commentatori (di qui la sua vicinanza con Gilson) e la conciliazione con i valori etico-politici che sono stati messi in luce dal mondo moderno, ma che possono essere salvati solo in un ritorno al tomismo puro. Importa ora mostrare come quella certa penetrazione del perfettismo avvenga a partire dalla visione della storia della filosofia. Come infatti si delineerà in Maritain la visione della storia della filosofia moderna, dato che la scoperta del soggetto deve per sé venire considerata come un valore positivo? La critica abituale neotomista della filosofia moderna era quella di soggettivismo; Maritain si trova costretto a riformarla.

Quale sarà quindi l'errore fondamentale di tutto il razionalismo e di tutto l'empirismo del '6-'700? Appunto quell'idea di un Dio « garante », di un Dio filosofico separato dal Dio religioso, quella sostituzione dell'individuo alla persona, di cui si è parlato dianzi.

Individualismo, Dio filosofico, fiducia in un ordine razionale delle cose. Posizioni filosofiche a cui è estremamente facile far corrispondere, sul piano politico, l'unità

fra i concetti di liberalismo e di borghesia. Perché qual è infatti lo sbocco di un individualismo accompagnato dalla fiducia in un ordine razionale delle cose se non l'*homo oeconomicus* dell'economia liberale classica? E d'altra parte quest'idea di un Dio, garante e custode dell'ordine, non è esattamente l'idea di Dio caratteristica alla classe borghese? È infatti curioso osservare come quest'interpretazione tomistica della metafisica cristiana dell'età barocca si accordi nella sostanza con quella del Goldmann, formulata a partire dalla considerazione dell'idea di borghesia nelle sue origini [14].

E non è possibile allora sfuggire alle conseguenze: una volta assunto questo complesso di tesi la metafisica cristiana dell'età barocca e il liberalismo diventano momenti nella formazione della borghesia; e una volta introdotto questo concetto classista, diventa impossibile limitarlo. Il socialismo rappresenta un'istanza superiore a quella del liberalismo, nel senso che prima si è detto.

Ma, così, il passaggio dalla posizione reazionaria a quella democratica ha la conseguenza, all'interno dell'orizzonte storico di Maritain, di trascrivere in una certa maniera entro il tomismo la visione marxista della storia moderna. Ed è naturale non sia altrimenti se si considera

[14] Cfr. gli studi cartesiani del Maritain, *Les trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, 1925; *Le songe de Descartes*, Paris, 1932 e soprattutto, la prospettiva storica di *Humanisme intégral*. Nell'età dell'Umanesimo antropocentrico seguita al Rinascimento e alla Riforma abbiamo *la tragédie de Dieu* (p. 40): «nel primo momento della dialettica umanista, Dio diventa il garante del dominio dell'uomo sulla materia. È il Dio cartesiano». E cfr. le pp. 41-42 per i giudizi sulle teodicee di Malebranche e di Leibniz. La filosofia cristiana del '600 è il primo momento della dialettica umanista. È cioè il primo momento di una crisi che troverà la sua conclusione nell'immanentismo assoluto. Il suo sviluppo è appunto nient'altro che *lo sviluppo di una crisi* (esattamente il punto di vista opposto a quello che io sostengo nel VI saggio). Anche se il Maritain non usa espressamente il termine di « borghese » è chiaro come, attraverso l'idea del « Dio garante », il termine di « primo momento della dialettica umanista » possa essere facilmente tradotto in quella di « primo momento del razionalismo borghese ».

la posizione reazionaria pura quale appare, p. es., in Donoso Cortès: liberalismo e socialismo sarebbero momenti successivi nello sviluppo di una stessa essenza, che si può ben definire col termine di perfettismo, ma il socialismo ne rappresenterebbe il termine finale e peggiore. Al rovesciamento dello schema reazionario non può quindi non seguire la preferenza del nucleo di verità contenuto nel socialismo rispetto a quello del liberalismo. C'è inoltre una ragione più profonda. Non si deve dimenticare che l'avversario contro cui il neotomismo si è formato, entro le filosofie cristiane, è l'ontologismo: perciò la metafisica cristiana dell'età barocca, nella forma cartesiana, deve apparirgli come una pura decadenza e non come una risposta, sia pur inadeguata, a problemi nuovi (appunto, al sorgere dell'ateismo) che S. Tommaso aveva ignorato, e ciò semplicemente perché ogni filosofo non può pensare che in una determinata situazione storica e contro determinati avversari.

L'introduzione, sia pure in filigrana, della teoria classista, non avviene nella posizione di Maritain senza una contraddizione, perché per altro verso egli afferma che l'ateismo è la premessa prima fondamentale dell'intero marxismo, dunque anche della tesi classista. Questa contraddizione egli l'ha sentita, ma senza poterne realmente uscire: conseguenza, la sua innegabile decadenza dopo *Humanisme Intégral*, che resta perciò la sua opera essenziale. Il non procedere ulteriormente spiega il declino della sua fortuna, almeno in Europa, così presso coloro tra i cattolici, che più intendono dar rilievo alla priorità di valore del socialismo nel riguardo del liberismo, come, naturalmente, presso i loro avversari [15]. L'ha sentita; ed è infatti per poterla oltrepassare che ha enunciato, e infinite volte ripetuto, la sua unica tesi nuova, successiva al '34, quella

[15] Merita attenzione la stretta somiglianza tra la fortuna di Croce e quella di Maritain. Il primo visto nel '30-'40 come maestro dell'antifascismo laico, e pensato come iniziatore di un neoilluminismo, fu abbandonato dal neoillumismo successivo. Il secondo, visto in quegli anni come maestro dell'antifascismo cattolico, fu

sulla natura dell'ateismo. Se consideriamo il lungo capitolo che ha dedicato a Marx ne *La philosophie morale* (1960), ci accorgiamo facilmente come l'abbia pensata in relazione al marxismo, e per avere il criterio per giudicarlo. Si è già detto come per lui l'ateismo sia, nella sua attitudine, esigenza di libertà: affermazione che l'uomo è il solo padrone del suo destino, liberato da ogni alienazione e da ogni eteronomia, indipendente da un fine ultimo e da ogni legge eterna. Ma questa esigenza si trova contraddetta quando l'ateismo si formula in dottrina: perché la sua rivolta trasforma la verità, la giustizia, il bene e il male, in forze originate dal processo della storia. Alla sottomissione a Dio l'ateo sostituisce l'immolazione di sé alla « voracità sacra del divenire », un « puro amore mistico » per la nuova figura del falso Dio, la Storia. La sua rottura col falso « Dio degli idolatri » è meno radicale di quella del Santo; l'ateo è un « santo mancato ». In tutto questo libro si è mostrato come in tale maniera non si attinga affatto la natura dell'ateismo, e di conseguenza non si riesca a situare adeguatamente il marxismo nella storia della filosofia. Il capitolo della *Philosophie morale* ne è la conferma. L'opera di Marx si spiega per Maritain con una reazione morale al « principe dei falsi dei », il Dio di Hegel confuso con Dio. Per questa confusione egli è rimasto prigioniero dell'hegelismo: « L'obbligazione alla connivenza con la storia è altrettanto forte e altrettanto totale in Marx che in Hegel. Per l'osservatore deciso a mantenere la libertà dello spirito critico è difficile non concludere da ciò che in fin dei conti Marx è stato vinto dal falso Dio di Hegel... » (p. 291). Captato dall'hegelismo, Marx non ha potuto neppure confessare quel moralismo senza il quale la sua opera non si spiega e che gli ha fatto prendere, nel riguardo della dialettica hegeliana del Signore e dello

dovuto abbandonare dalla sinistra cattolica, per ragioni simmetriche. Si consideri anche la curiosa affinità di fisionomia spirituale tra Mounier e Gobetti, il reale iniziatore, *ante litteram*, del neoilluminismo italiano.

Schiavo, la parte dello schiavo (p. 302; ciò è tanto poco vero che Marx non si riferisce mai a questo passo della *Fenomenologia*, e nulla prova che esso abbia esercitato la minima influenza sul suo pensiero); c'è una contraddizione tra la sua etica vissuta e la sua etica formulata. Posto questo, non c'è davvero da stupirsi se tornino nelle pagine di Maritain esattamente tutte quelle figure della critica marxista che ho criticato nell'introduzione. Così, per quel che riguarda il rapporto tra l'ateismo feuerbachiano e il marxista, egli aderisce alla tesi del de Lubac; così interpreta come permanenza inconsapevole di originarie idee cristiane il carattere religioso del pensiero marxista (« ... l'ultima eresia cristiana, la fede atea del marxismo, è precisamente l'unica fede in cui un vestigio reale del cristianesimo abbia trovato e possa mai trovare nella dialettica hegeliana una sistemazione razionale », p. 303; e cfr. p. 300) perdendo completamente i tratti che lo specificano; così deve parlare di un inconscio giusnaturalismo (p. 319). Dunque, contraddizione tra moralismo e storicismo; opera diretta contro Hegel, e tuttavia prigioniera dell'hegelismo. In questo modo non si situa affatto il marxismo nella storia; perché esso è invece riaffermazione dell'hegelismo contro i suoi critici. Non meraviglia quindi che i capitoli successivi del libro diventino una serie di ritratti senza una reale connessione interna, dedicati a Comte, Kierkegaard, Sartre, Dewey e Bergson; dato che il posto del marxismo nella storia della filosofia gli è sfuggito ne consegue l'impossibilità di prendere in considerazione la sua pretesa di avere già superato le filosofie che gli furono successive nel tempo. La critica del marxismo, come filosofia, si risolve anche per lui nella critica di Hegel.

Ora quale sia stata la reazione emotiva di Marx (se schiettamente morale, nel senso tradizionale, come richiamo inconsapevole alla « legge naturale rivendicata », o se invece abbia prevalso in lui, come pensava Mazzini, l'odio sull'amore, ecc.) è un problema, oltre che difficilmente solubile, soprattutto di minima importanza. Quel

che importa è invece la sua opera, ossia la captazione del socialismo nell'hegelismo (il più grande affare, si sarebbe portati a dire, che la scuola hegeliana abbia fatto) e la perdita, in questa captazione, del suo carattere etico. Con il problema, raramente trattato, sulla similarità di natura tra il socialismo e il razionalismo portato alle conseguenze ultime. E con l'altro, per Maritain, se la sua posizione sia obbligata nell'orizzonte storiografico che consegue al commento neotomista a S. Tommaso.

IX. Non è certo un caso infatti che gli altri pensatori che si sono messi in questa linea della superiorità della istanza socialista sulla liberale, abbiano abbandonato il tomismo e si siano appellati alla direzione francese di un pascalismo separato dal giansenismo; di una posizione, cioè, che mantenendo tutte le condanne di Pascal rispetto alle posizioni antecedenti del pensiero cristiano, aggiunge a esse anche quella del giansenismo; e si presenta come pensiero « biblico » alla maniera pascaliana, ma attuando il più completo rovesciamento di Pascal. Oppure abbiano contrapposto alla dottrina di S. Tommaso, vista nella consueta esposizione scolastica, il suo esempio, del filosofo cristiano che aveva battezzato quell'aristotelismo che era al suo tempo la macchina di guerra degli avversari del cristianesimo; essere veramente tomisti significherebbe oggi assolvere lo stesso compito nei riguardi dell'evoluzionismo e del marxismo.

Si è detto infatti del carattere perfettamente coerente e unitario del pensiero marxista. Una volta quindi che una sua tesi venga accettata bisogna andare alle conseguenze estreme. Ed è ciò che sta avvenendo in una larga parte nonché della cultura, dell'opinione cattolica di oggi. Non si sente continuamente dire che il cristianesimo deve abbandonare la morale dell'Ordine per quella del Progresso, quella dell'individuo per quella dell'umanità collettiva, perché l'unica certezza che ora rimane è quella che l'etica non può altrimenti definirsi che come partecipazione alla marcia del progresso; che il progresso ha

il diritto di spazzar via coloro che gli si oppongono, che l'unico peccato è l'immobilità, il pessimismo, ecc.; che oggi c'è un cambiamento di condizione umana per cui si entra nella fase della socializzazione; che tutte le filosofie, tranne il marxismo e l'evoluzionismo, appartengono a uno stadio pregalileiano; che quel che è in difetto non è il principio della totalizzazione, ma il modo imperfetto in cui è stato applicato; che la vera opposizione non è quella tra produttori e profittatori, ma tra progressisti e retrivi (col che si vorrebbe andar oltre al marxismo; quasi che esso non preferisca oggi tale discorso a quello, alquanto più imbarazzante, sulle classi) [16], ecc.?

L'esito quindi del giudizio di priorità dell'esigenza socialista sulla liberale porta a tentativi modernistici di ricomprensione del « moderno » nel cristianesimo che hanno l'esito obbligato dei modernismi, la ricomprensione del cristianesimo nel moderno, nel senso laico, e qui precisamente nel senso marxista. Ma quel che importa segnalare è che la morale del « senso della storia » presuppone la riduzione marxista dell'uomo all'insieme dei rapporti sociali, ed è, ciò posto, validissima; come pure è valida nella posizione panteistica di un Dio immanente all'umanità, che cresce col crescere di questa. Perde ogni significato quando si ammetta la realtà dell'individuo; sia che la si affermi in una posizione di morale autonoma (perché in che senso il corso della storia può essere principio di obbligazione etica?), sia in una posizione teologica trascendente, perché, se il corso della storia è stato fissato arbitrariamente da Dio, e poteva essere altro, non si vede perché l'uomo sia moralmente obbligato ad atte-

[16] Non voglio con ciò pronunziarmi in alcun modo rispetto al pensiero, che non è tanto facile da intendere, del P. Teilhard de Chardin: limitandomi a un accenno al suo antipascalismo, bisogna prender atto che oggi il pensiero di Pascal ha un'enorme importanza dal punto di vista filosofico, ma ha perduto presa da quello apologetico. Nella ricerca di supplire a tale sua insufficienza si potrebbe vedere la positività del Teilhard. Ma non affronto ora questo problema: intendo solo qui riferirmi a quel che è il teilhardismo corrente.

nervisi; dal rapporto di forza non si può derivare il rapporto morale. Possiamo sentirci cooperatori di Dio nella storia solo in quanto questa cooperazione ci appaia obbligata da una morale dell'Ordine, anche se di essa non sia facile definire il senso rigoroso; dalla semplice considerazione del processo storico, posto anche che ne potessimo decifrare con sicurezza il senso per via induttiva, non ci può venire, nell'ipotesi della trascendenza di Dio, alcuna obbligazione [17]. È innegabile che nel riguardo dell'etica della storia, l'evoluzionista e il marxista si trovano in una situazione moralmente migliore.

Libero arbitrio e Libertà politica.

X. Sembrano in apparenza problemi del tutto distinti. Una ricerca che metta in luce il nesso inscindibile tra l'affermazione del libero arbitrio [18] e il valore positivo che c'è nel liberalismo, e, per converso, illustri nella perdita dell'idea del libero arbitrio uno degli elementi fondamentali della crisi contemporanea, finora manca, a mia conoscenza, e mi parrebbe di eccezionale importanza.

[17] Assai bene perciò ha scritto il Maritain: « Noi non siamo i cooperatori della storia, noi siamo i cooperatori di Dio » (*Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, edit. du Seuil, 1959, p. 72).

[18] Rispetto al problema del libero arbitrio considero decisivi i risultati a cui è giunto il filosofo attraverso la storia, che ha meglio studiato questa dottrina nei suoi autori classici — S. Tommaso, Cartesio, Malebranche — Jean Laporte nel suo libro, *La coscience de la liberté* (Paris, Flammarion, 1947), decisivo spaccio di tutte le critiche che al libero arbitrio furono opposte, svolto in una ricerca che vuol chiarire che cosa possa dirci l'esperienza pura nel campo della metafisica. E che quindi serve a mostrare come le critiche del libero arbitrio vengano da tutt'altra origine che dalla considerazione della esperienza. Giustamente egli osserva che il problema del libero arbitrio è « il problema filosofico per eccellenza, perché comanda e la teoria della conoscenza e la morale e ogni concetto che ci si può fare della persona umana e del suo rapporto a Dio » (p. 6). Condividendo perfettamente questo punto di vista, aggiungo che *ritroviamo il problema del libero arbitrio al fondo dello stesso problema della libertà etico-politica.*

Si obbietterà che manca perché deve mancare. È infatti opinione corrente che il problema della libertà politica sia del tutto diverso da quello della libertà nei suoi termini e nelle sue soluzioni tradizionali —libero arbitrio, determinismo, unità di libertà e di necessità— e debba essere trattato con metodi affatto differenti se non si vuol cadere in quegli ibridi filosofici e politici che formano le delizie, tante volte delizie troppo facili, degli analisti del linguaggio. Nel problema del libero arbitrio si pensa, sia esso suscettibile o no di soluzione, si tratta della libertà dell'uomo rispetto a Dio o rispetto alla natura; invece, in quello della libertà politica, si tratta della « libertà nella città », quindi della libertà nei riguardi degli altri uomini: che è problema dei mezzi attraverso cui l'uomo può essere difeso dall'oppressione che su di lui possono esercitare, non tanto lo Stato nella sua impersonalità, quanto altri uomini, quelli che hanno nelle mani il potere. In breve, la libertà di cui tratta il filosofo politico è la libertà dalla servitù, altra cosa da quella libertà dalla necessità, che è argomento dei discorsi del filosofo metafisico. Né il principio della libertà politica ha bisogno, per fondarsi, di una qualsiasi metafisica: si giustificherà o non si giustificherà attraverso considerazioni puramente pragmatiche: le considerazioni che fanno riscontrare la catastroficità dei misticismi politici. Si aggiunge che è la ricerca della fondazione metafisica a impedire un liberalismo effettivo, perché porta a vedere, o almeno ad auspicare, nello Stato, il custode di quella metafisica che garantisce la « vera » libertà.

Questa opinione, a ben guardare, è assai meno persuasiva di quel che possa apparire. Anzitutto non è affatto filosoficamente neutrale come si presenta: contiene invece l'affermazione che la libertà politica è strettamente connessa con l'empirismo filosofico, inteso nel senso di una posizione di pensiero fondata sulla distinzione tra il verificabile e l'inverificabile, e sull'asserzione che la vita umana, così in quanto conoscenza come in quanto morale e politica, può organizzarsi sul terreno del verificabile,

indipendentemente dalle opinioni, necessariamente soggettive, che si possono avere su ciò che non è empiricamente verificabile. Insomma, il liberalismo è, a suo giudizio, inseparabile dal clima culturale empirista, come razionalismo moderato che permette la certezza di conoscenze valide senza la pretesa di dar fondo al reale; in contrapposto così al razionalismo dogmatico come all'irrazionalismo e allo scetticismo, tutte posizioni in diverso modo legate a soluzioni autoritarie; e altresì dall'illuminismo che nella libertà ha visto il « non impedimento », in contrapposto al romanticismo che ne ha visto la creatività.

Ora, a me sembra che dall'idea della libertà come « non impedimento », senza specificazione ulteriore, oltre a quella della coesistenza dei soggetti, non si possa derivare altro che quel che... storicamente appunto ne è derivato: cioè quel liberalismo che si è presentato come individualismo atomistico e come naturalismo, fede nella bontà delle leggi della natura, che avrebbero armonizzato i diversi interessi; ossia un liberalismo così saldato all'economico liberismo da apparirne una sovrastruttura. Né questo è il solo elemento in cui ci si avvede del cedimento nell'opinione dianzi riferita, che normalmente è vissuta più che teorizzata, alle tesi del materialismo storico: perché facilmente dall'idea che il problema della libertà politica è diverso da quello della libertà metafisica, si passa, almeno psicologicamente, a quella che le varie posizioni metafisiche sul tema della libertà non siano che proiezioni delle diverse situazioni e sociali storiche; alla idea che il materialismo storico, accettato come metodo e non generalizzato in una concezione totale della realtà, serva a spiegare le posizioni metafisiche.

XI. La scarsa attenzione alla connessione tra il problema del libero arbitrio e quello del liberalismo, dipende in sostanza dalla permanenza di abitudini culturali precedenti i tempi della prima guerra mondiale. Perché allora l'antitesi rispetto a cui l'ideale di libertà veniva

affermato era quel che rimaneva del medioevo o degli stati assoluti, visti come custodi di una verità trascendente. In conseguenza di ciò la tradizione dei classici della libertà veniva ricercata nei campioni dello spirito libero e della lotta della ragione contro i miti e i pregiudizi ancestrali, quindi, generalmente, proprio negli avversari del libero arbitrio. È perciò, ad es., che un maestro del liberalismo veniva ravvisato in Spinoza dimostrante nel *Trattato teologico-politico* che *libertatem philosophandi... nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate, tolli non posse.* Si intende quindi come l''800 sia stato il secolo in cui la *libertas minor* del libero arbitrio fu più sacrificata a quella che tradizionalmente viene detta *libertas maior.* Oggi invece il problema è quello della difesa dell'ideale della libertà nella democrazia ammessa come fatto storico irreversibile; ideale della libertà come dichiarazione del primato della coscienza, rispetto a ogni potere esteriore di una minoranza o di una maggioranza. Ciò suppone che si insista sulla tesi, tante volte ragionata, ma non molto diffusa nell'opinione corrente, che libertà e democrazia non si identificano affatto. Di certo, l'esigenza della libertà importa anche quella della democrazia, come valore conseguente e subordinato: non può esservi piena attuazione dello ideale morale di libertà se non in un regime, e in una comunità internazionale, in cui ogni singolo possa considerare se stesso anche come fine dell'intero processo sociale. Ma i due valori non possono essere messi su uno stesso piano, né si può dire che l'ideale della democrazia includa in sé, oltrepassandolo, quello della libertà. È ora da vedere come il problema della difesa della libertà contro le possibili involuzioni totalitarie della democrazia importi la ripresa del problema della *libertas minor* [19].

[19] Che questa ripresa sia stata avvertita da Dostoievski come centrale in relazione ai nuovi problemi creati dall'ateismo, è noto. Ma merita di essere ricordato il quasi ignoto filosofo che, prima di lui, cercò di fondare sull'approfondimento dell'idea di libero arbitrio come verità prima e fondamentale, misconosciuta da tutti i filosofi, e affermata da una sola tradizione, quella della Chiesa cattolica,

XII. Si tratta quindi di domandarsi se la riaffermazione oggi del liberalismo non esiga la ripresa di un concetto certamente appartenente alla « filosofia teologica », come quello del libero arbitrio. Si è già ricordato quel passo decisivo di Cartesio, *Tria mirabilia fecit Deus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum* [20]. Esso pone il problema teoretico della connessione tra la tesi del libero arbitrio e quelle della creazione e del miracolo; nonché il problema storico, di estrema importanza, se sia stata sempre la negazione della creazione divina e del miracolo, connessa con l'odio razionalista per l'individualità finita, a portare alle ragioni sofistiche attraverso cui l'esperienza del libero arbitrio viene negata. Se molti pensano oggi, si è detto, che sia il momento di rivendicare al cristianesimo l'evoluzionismo, in una particolare forma in cui significa, nella sua trasposizione al campo politico e sociale, la negazione totale dell'uomo liberale, io penso invece sia quello di rivendicargli la verità maggiore del mondo moderno, il liberalismo nel suo senso etico.

Ma quel che è più singolare è che alla posizione del problema del rapporto libero arbitrio - libertà etico-politica si è condotti proprio dalla considerazione critica della formulazione crociana del liberalismo. Invero: nella filosofia politica di Croce si trovano tre aspetti contradditori. Anzitutto l'esigenza rigorosa, conseguente al fatto dell'« ossessione sempre più acuta » [21] del materialismo storico come principale avversario, di dissociare liberalismo da perfettismo e da radicalismo, da tutti i momenti, insomma, che portano al pensiero rivoluzionario. Poi, in completa contraddizione, la presenza realissima, anche se contenuta, di tutti i motivi della posizione totalitaria, necessariamente

un'intera riforma della filosofia in tutte le sue parti, incluse le applicazioni morali e politiche, Jules Lequier; come il pensatore che allora vide meglio il rapporto tra l'idea di libero arbitrio e la verità del liberalismo.

[20] *Cogitationes privatae*, ed. Adam et Tannery, t. X, p. 218.

[21] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, p. 206.

conseguente allo storicismo di origine hegeliana. Infine, quello che serve a contenerli, un conservatorismo che è in contraddizione così con il suo storicismo —o almeno con la logica dello storicismo— e insieme con l'esigenza di separare liberalismo da perfettismo, ma che pure è l'unico elemento che gli permetta di evitare l'esito totalitario.

Si spiegano in relazione a ciò i tre giudizi che sono stati portati sulla sua teoria politica. Il primo —ormai sono ben pochi a pronunziarlo— ne fa il pensatore che ha elaborato, in una forma definitiva, la teoria completa del liberalismo: fu corrente negli ambienti intellettuali laici fra il '30 e il '40, quando l'anticlericalismo della storia d'Europa sembrava autorizzare l'idea d'una sua ripresa dell'Illuminismo; ma poi ci si accorse che non era così, che l'antiradicalismo rimaneva una nota essenziale, che il neoilluministico partito d'azione gli repugnava, ecc. Il secondo che il suo sarebbe stato, al più, un liberalismo di sensibilità e di temperamento, ma che il suo pensiero avrebbe invece contribuito alla formazione della mentalità totalitaria e fascista, assai più di quello di Gentile: suscettibile poi di varie versioni, spiritualistiche o marxistiche.

Il terzo, per i suoi maestri, Marx, Machiavelli, Sorel, Treitschke, per la sua avversione al giusnaturalismo, all'Illuminismo, alla mentalità settecentesca, alla tradizione inglese dell'empirismo, per il suo antidemocratismo, per il suo tradizionalismo, per il richiamo al pensiero della Restaurazione (e, tra gli scrittori autenticamente liberali, in sostanza al solo Constant, visto però quasi soltanto nel suo aspetto antigiacobino, piuttosto che in quello del teorico dei limiti del potere), per la sua trascuranza degli istituti giuridici in cui il liberalismo si concreta, vi vede « più che un teorico del liberalismo... l'ispiratore della resistenza all'oppressione »; e ciò perché in fondo il problema politico non l'aveva mai profondamente interessato [22].

[22] Tesi che si trova espressa nella maniera più rigorosa nei due saggi di Norberto Bobbio, *Croce e la politica della cultura* e *Benedetto*

Confesso di dissentire da tutti e tre. Vedo in Croce un filosofo prima di tutto politico, perché penso, sottoscrivendo su questo punto in pieno alla tesi gramsciana, che suo avversario essenziale e costante sia stato Marx, il maestro primo da cui si era staccato; in ragione dell'avversario è stato per così dire, *obbligatoriamente tenuto* a diventare il più completo teorico del liberalismo entro il laicismo; ma a questi due giudizi aggiungo quello che la sua formulazione segna pure la fine della fondazione laica del liberalismo. La ricerca, mi scuso di non poterne indicare il tracciato che per vie schematiche, dovrebbe comprendere i seguenti momenti. In pieno svolgimento, anzitutto, del tema « ciò che Marx deve alla controrivoluzione » [23]; il critico del marxismo non può essere reazionario, perché i temi reazionari erano già stati assimilati dal marxismo. Croce è quindi liberale, anche prima di dichiararsi o di riconoscersi tale, ma poiché il suo è *un liberalismo dopo il marxismo*, avviene che i temi controrivoluzionari marxisti (antigiusnaturalismo, ecc.) vengono da lui assunti entro il liberalismo sino alla sua completa dissociazione dal radicalismo; il suo processo di pensiero non può non ripetere quello di Hegel nel senso di una riconciliazione con la realtà storica, ma questa volta con la realtà liberale 1900-1915; e nella forma del giolittismo, cioè del maggiore avversario della « filosofia politica » (e, si noti bene, ciò non avviene a caso; perché la riconciliazione crociana con la realtà implicava rottura completa con il pensiero rivoluzionario, e non c'è pensiero rivoluzionario senza « filosofia politica ») [24]. La formulazione

Croce e il liberalismo (in *Politica e Cultura*, Torino, Einaudi, 1955). È curioso come il Bobbio, pure prevalentemente orientato verso una connessione tra liberalismo, illuminismo ed empirismo, oscilli talvolta verso la sua fondazione religiosa: « ... Lo spirito liberale nacque da concezioni religiose e teologiche come quelle del calvinismo e sinora nessuno ha trovato miglior argomento contro lo strapotere dello Stato che il valore assoluto della persona » (id., p. 267).

[23] In Monnerot, *op. cit.*, p. 191 sgg., si possono trovare i primi spunti per la trattazione di questo argomento.

[24] Giustamente il Bobbio, *op. cit.*, p. 211, osserva come le ri-

teorica di tale liberalismo è perciò la « filosofia dei distinti ». Punto ultimo di tale sviluppo da un liberalismo non illuministico è la critica di quella teodicea che permetteva di rendere indissolubilmente solidali liberalismo e liberismo. Ma per ragione del suo immanentismo, dopo questo insieme di negazioni, il liberalismo non può trovare la sua filosofia che in uno storicismo antilluminista, quindi in un hegelismo separato da ciò che poteva portare al marxismo. Per ragione di questo storicismo si affacciano in Croce i motivi pretotalitari, appunto connessi con la negazione del libero arbitrio: il punto essenziale del pretotalitarismo crociano sta nell'affermazione che i concetti di libero arbitrio e di responsabilità hanno un significato soltanto da un punto di vista pratico ed energetico; ossia il punto di vista teoretico (della verità) è sempre giustificante; e dire che il concetto di responsabilità appartiene alla sfera pratica, significa che non si è responsabili, *ma si è fatti tali* in relazione a un certo compito pratico; cioè che si è fatti responsabili dal processo storico [25]. Certamente mi guardo dal dire che ogni negazione del libero arbitrio porti senz'altro al totalitarismo; dico invece che nello storicismo il principio della *responsabilità attribuita* è il vero fondamento ideale del totalitarismo che si distingue appunto per tale fondazione da ogni altra forma autoritaria e dittatoriale. Consideriamo infatti altri testi di Croce. La libertà, perché svincolata da ogni norma trascendente in quanto è principio e soggetto unico della storia, gli si deve configurare come creatività, non altrimenti specificata: « la coscienza e volontà di libertà non in altro consiste che nel pungolo ad accrescere di continuo la vita »;

flessioni di Croce sul liberalismo comincino con una postilla su « La critica » dei primi mesi del '23, intitolata, *Contro la troppa filosofia politica.*

[25] Cfr. lo scritto, *La grazia e il libero arbitrio* (1929, in *Ultimi saggi*, Bari, Laterza, 1935, pp. 290-295); e nei *Frammenti di etica*, composti tra il 1915 e il 1920, quello sulla *Responsabilità* (ora in *Etica e Politica*, Bari, Laterza, 1945, 3ª ed., pp. 125-128).

« il fine della morale è di promuovere la vita. " Viva chi vita crea! "... »; « è bene sbarazzarsi di una sentenza che è dottrinalmente e logicamente scorretta: cioè che la libertà trovi di volta in volta i suoi limiti nella legge o coscienza morale. Ma la legge o coscienza morale comanda di essere liberi e si definisce mercé della libertà; cosicché non può porre limiti alla libertà o, in altri termini, alla moralità » [26]. Ora, da questa « creatività » non si può in alcuna maniera dedurre il rispetto del singolo; i famosi « individui cosmico-storici » non hanno appunto legittimato sempre su questa creatività il loro diritto di distruggere? E in quale altro modo il totalitarismo di oggi —tutt'altra cosa dagli individui cosmico-storici del passato— può giustificare la sua durezza?

Ma sopravviene il motivo antirivoluzionario; e allora « lasciando da parte gli scrupoli relativi alla possibilità di giustificare una teoria politica con una teoria filosofica » [27], Croce si sforza di identificare liberalismo e storicismo. L'unica formula che può trovare, dopo la dissociazione del liberalismo dall'idea di persona, non può essere che quella della storia come storia della libertà. Ora io non credo fondata la comune obbiezione, secondo cui dall'idea della libertà « soggetto della storia » e sua forza creatrice, essenza del divenire storico, non si può dedurre la teoria politica del liberalismo, in quanto questa ha in mente una libertà nel tempo, una libertà minacciata, una libertà che intanto ha valore in quanto può andare perduta; che non la si possa dedurre perché dallo Spirito, teologicamente concepito come il monagonista della storia, non si può dedurre nessuna posizione politica, i regimi più tirannici essendo altrettanto strumenti della sua realizzazione che i regimi più liberi.

Infatti: per Croce il pensiero è giunto nell'800 a intendere la storia come « storia della libertà ». Chi abbia

[26] *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, p. 244, p. 42, p. 238.

[27] Bobbio, *op. cit.*, p. 229.

raggiunto questa consapevolezza non potrà non rifiutare l'ideale teocratico e l'assolutistico, il democratico e il comunista; né potrà sentirsi tentato dal romanticismo morboso, padre del decadentismo, e nonno del recente attivismo politico. Dall'idea della storia come storia della libertà si passa a un ideale pratico concreto che però non è raffigurato se non attraverso negazioni. Ora, il modo negativo in cui il liberalismo come posizione politica effettuale viene raggiunto, esclude che se ne possa parlare come di un ideale che promuova l'avvento del nuovo; questo ideale si identifica invece con una minacciata realtà storica, da conservare contro i ritorni del passato e contro i pericoli del presente. Lo stacco fra la teoria metapolitica della libertà e il liberalismo nel tempo viene oltrepassato solo assorbendo nel principio metapolitico della libertà un contenuto empirico e una realtà già realizzata. È la così chiamata età liberale 1870-1914 che viene assunta da lui a modello della storia, nel senso che ogni perfezionamento deve avvenire nell'orizzonte dei suoi valori; c'è una corrispondenza perfetta tra la sua filosofia dei distinti e quest'epoca storica, che non si può appunto denominare altrimenti che come età dei distinti. Ma ciò non corrisponde esattamente alla conclusione e all'esaurimento della storia e della filosofia in Hegel, anche se alla apologetica diretta Croce abbia sostituito l'indiretta? L'oltrepassamento storicistico di Hegel non è avvenuto perché la « non definitività della verità » *pensata* non ha fatto che coprire l'asserzione della definitività di una determinata *realtà storica*, che a sua volta non può trovare *consapevolezza di sé* che in questa affermazione teorica della non definitività. Di più, la sua filosofia conclude in un'« utopia del passato », anche se questo passato è un passato prossimo, il mondo di ieri; ma prossimo di una pura prossimità temporale, perché si è già detto come nessun periodo storico sia, sotto il profilo del rapporto tra vita spirituale e politica, più lontano del presente. In questa obbligata assunzione dell'empirico nel metapolitico Croce si è messo in una contraddizione stridente col suo

storicismo il cui nerbo sarebbe « nella dimostrazione che le idee o valori, che sono stati assunti a modelli e misure nella storia, non sono idee e valori universali, ma fatti particolari e storici essi stessi, malamente innalzati a universali » [28]. Il passaggio dall'esposizione della sua filosofia in forma di filosofia dei distinti a quella in forma di filosofia della libertà chiarisce come il suo attaccamento a una particolare età storica non sia un fatto meramente politico e pratico (quale poteva apparire, ad es., il suo neutralismo all'epoca della prima guerra mondiale), ma si rapporta alla sua filosofia come una conseguenza necessaria.

La contraddittorietà della ricerca della fondazione del liberalismo non perfettistico nel radicale immanentismo, legato alla dissoluzione della personalità e della sostanzialità dell'individuo, propone dunque il problema della sua connessione con l'idea del libero arbitrio *.

[28] *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 51.

* Quale la posizione dell'A. rispetto a Maritain, dopo la pubblicazione di *Le Paysan de la Garonne*? Egli prega di avvertire che continua a mantenere quanto aveva scritto, perché il suo intento era non già di combattere il pensiero di colui in cui ha visto, sin dalla prima giovinezza, una delle sue guide più sicure, ma di continuarne l'aspetto, a suo giudizio, autentico, liberandolo dagli elementi che non gli permettono di resistere appieno alla posizione neomodernista. *Le Paysan de la Garonne*, chiarimento del reale senso di *Humanisme Intégral*, mostra quale sia l'intenzione autentica del pensiero di Maritain, confermando appieno la veduta dell'autore di questo libro. Nondimeno, egli pensa che la posizione di Maritain, per diventare veramente adeguata al suo proposito, debba essere completata con una critica della visione ordinaria della storia della filosofia moderna; cosa che il Maritain non ha fatto, e neppur poteva fare, perché non ha considerato la continuazione del cartesianismo religioso nel pensiero italiano da Vico a Rosmini. Il « da Cartesio a Rosmini » e la congiunzione del più profondo Rosmini con il senso più autentico della migliore tradizione filosofica cristiana, gli sono rimasti ignoti, così come, di fatto, la tradizione italiana (*N.d.E.*, 1970).

Conclusione

Riferiamoci alla tesi enunciata nella prima pagina. È stata dimostrata? E dopo che questo primo capitolo sul problema dell'ateismo è stato scritto, qual è l'ulteriore ricerca che si presenta come necessaria?

Si potrà lamentare l'apparente disordine di questo libro. Infatti, così sotto l'aspetto logico come sotto quello didattico, sarebbe sembrato opportuno un criterio diverso: partire dalle definizioni di ateismo, svolgere la loro critica, ecc.

Tuttavia mi parve miglior consiglio presentare i saggi nella successione temporale in cui apparvero, per comunicare col lettore attraverso un'esperienza che nacque sul terreno etico-politico e che mi portò a incontrare una serie di problemi filosofici. Le pp. 257-58 sono chiaramente autobiografiche: vi è descritta l'esperienza antifascista come si presentava sul piano *puramente morale* a un giovane intellettuale degli anni '35-'40 che non si ricollegava affatto a posizioni politiche preesistenti e che era avverso alla cultura idealistica allora dominante[1]; e la sua tentazione e insieme l'insoddisfazione rispetto così alle filosofie dell'esistenza come alle forme di dualismo

[1] Questa esperienza fu allora di pochi; penso però che quei pochi, nel leggere queste pagine, vi si riconosceranno. Ma il mio isolamento era particolarmente duro, perché mi trovavo allora separato, pur nei rapporti di personali amicizie, anche dalla cultura, in largo senso, idealista, in cui la gioventù antifascista di quel tempo cercava la sua fondazione ideale. Tratto che invece mi univa a Ludovico Geymonat, anche se, a partire da un'esperienza morale comune, ci muovessimo in direzioni diverse. E mi trovavo pure separato dalla grandissima parte dei cattolici giovani di quel periodo, che, in piena lealtà, guardavano allora piuttosto all'aspetto conciliativo del fascismo, o lo pensavano come forza che certo era irrazionale, ma che pur preparava, dissolvendo liberalismo e socialismo, la via a una rinascita cattolica. Questo stato d'animo, nei cattolici giovani, mutò dopo il '40: e allora la mia esperienza coincise con quella di Felice Balbo e con quella di Franco Rodano, anche se il suo esito, per qualche anno almeno, fu diverso dal loro.

religioso, l'incontro per la tensione politica interna a questa esperienza morale, col marxismo e il tentativo di conciliarla col cristianesimo; la rottura anzitutto etica col marxismo e l'affermazione dell'ateismo come suo principio essenziale, condizionante tutto il processo della sua pratica [2]. Poi sorsero nuovi problemi: dalla critica della posizione che in termini rigorosi dovrebbe esser detta neomodernistica —perché il neomodernismo è la figura finale della linea che intende oltrepassare il marxismo attraverso una ricerca, inesattamente impostata, di inclusione delle sue verità ideali e pratiche— come passare a quella dello stesso marxismo? Il suo criterio di verità è posto nella storia, cioè nella relazione irreversibile di integrazione e di oltrepassamento nei riguardi delle altre forme di pensiero filosofico e religioso; quindi la domanda deve venir portata sulla sua pretesa di essere il punto d'arrivo,

[2] Il rapporto tra etica e politica nel marxismo mette in luce la sua negazione totale dell'idea di partecipazione, fondamento, anche se suscettibile di venir inteso in diverse guise, del pensiero cristiano. È pure a partire da questa negazione che si può comprendere il significato del « materialismo marxista ». Molti si sono chiesti: perché il termine materialismo, se si tratta di una posizione del tutto distinta dal materialismo consueto? Materialismo non equivarrebbe in Marx a « umanismo » contro « idealismo » hegeliano, o a realismo gnoseologico? Scrive ad es., il P. Wetter: « ... La realtà che noi abbiamo descritta, che si eleva verso delle forme sempre più alte e finalmente anche verso delle forme di esistenza spirituale, è, per delle ragioni che non si comprendono sul piano della ragione e che non si spiegano forse se non psicologicamente, considerata come „ materia " ». (*Le matérialisme dialectique*, Paris, Desclée, 1962, p. 585). Io penso invece che il senso del materialismo marxista, come forma del materialismo più radicale e autentico, possa venire inteso per via negativa, quando si svolga tutto ciò che implica la negazione, portata sino al limite estremo, dell'idea di partecipazione.

Il problema è di eccezionale importanza, dato che l'idea di partecipazione segna pure il nesso tra pensiero greco e pensiero cristiano. Si veda quindi con quanta leggerezza ragionano coloro che pensano come contingente l'adozione cristiana delle forme del pensiero greco (affermando che altre posizioni di pensiero sarebbero parimenti cristianizzabili) o vi vedono addirittura il difetto da cui il pensiero cristiano è chiamato a liberarsi.

non della filosofia in generale, ma della filosofia fin qui giunta, di rappresentare la verità dell'attuale epoca storica; onde la necessità di indirizzare la ricerca sulle origini della filosofia moderna, quali debbono presentarsi dopo esistenzialismo e marxismo [3]. Il ritrovamento in questa ricerca, conseguente all'inserimento nella storia della filosofia di una seria considerazione della posizione ateistica, di una linea di continuità da Cartesio a Vico e la domanda portata sulla possibilità di una riaffermazione del liberalismo, ma di un liberalismo quale può prospettarsi dopo Kierkegaard (« l'individuo è più della specie ») e Dostoievski [4], sono in rapporto di evidente connessione con l'esperienza accennata. Se il libro non è « organico », nel senso accademico, l'esperienza da cui è nato lo è.

Il saggio d'apertura serve a chiarirne certi aspetti e soprattutto a definire la serie di problemi a cui quelli trattati si trovano connessi, come argomenti la cui considerazione è indispensabile per intendere così la storia come la filosofia contemporanea [5]; e ciò per il carattere

[3] Contraccolpo della filosofia dell'esistenza è stata l'attenzione sull'aspetto antispinoziano del cartesianismo, e il rilievo del suo significato rigoroso e critico. Del marxismo, secondo la mia interpretazione, la definizione dell'inglobante che accomuna le filosofie di Cartesio, Pascal e Malebranche, alla cui illustrazione è dedicato, in questo libro, il saggio *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*. Della critica del marxismo, l'analogia tra il problema del pensiero cattolico di oggi, il mostrare la correlazione tra la negazione di Dio e la negazione dell'uomo, e quello del pensiero teologico e filosofico della Riforma Cattolica, il mostrare la correlazione tra la negazione dell'uomo e la negazione di Dio (cfr. il mio scritto, *La crisi del Molinismo in Descartes*, cit.).

[4] Appunto da Dostoievski, e dal capitale libro che al suo pensiero dedicò il Berdiaeff, il Piovani fu portato a studiare *La teodicea sociale di Rosmini*, come risulta dalla bellissima introduzione, che è tra gli scritti filosofici migliori che siano apparsi in Italia in questo dopoguerra.

[5] Per questa serie di problemi dovetti limitarmi generalmente ai primi accenni della nuova formulazione che essi ricevono in relazione alla definizione che ho proposto dell'ateismo; definizione che

di novità che la prima presenta come storia filosofica, che è insieme storia dell'espansione dell'ateismo, storia dell'apparire di una nuova forma di mitologismo [6] come conclusione inattesa a cui dà luogo il razionalismo, storia del processo verso il nichilismo —« l'enfuissement dans l'animalité », come è stato giustamente scritto—, e storia per la prima volta veramente mondiale. Ri-

a sua volta può trovare una verifica piena solo in rapporto alla dimostrabilità di tali formulazioni; lo svolgerle in lavori particolari mi si presenta quindi come compito necessario.

[6] Quando si parla di mitologismo a proposito del mondo contemporaneo, non bisogna affatto pensare né al mito primitivo né alle concezioni romantiche del mito, e neppure, per strano che sembri, a quella teoria del mito che risulta dall'erosione soreliana del socialismo utopistico francese attraverso il socialismo marxista, e che si limita di fatto alla considerazione del momento irrazionale della politica. Invece, a una tale concezione del mito che, *perché successiva al razionalismo*, esclude affatto la distinzione tra la verità e la menzogna. Ciò avviene quando *il pensiero sull'essere viene misurato soltanto dalla sua potenza pratica*, e perciò ridotto a strumento della volontà di potenza. Si è già detto nei termini di proposta di un tema di studio, come tale posizione prenda inizio, in modo inconsapevole, all'interno del marxismo, nel pensiero di Lenin. Di qui l'importanza capitale di due problemi 1) il rapporto Lenin-Gentile, come delle due contraddittorie posizioni ultime in cui conclude l'hegelismo: entrambe affermano l'unità della teoria e della pratica; ma nella prima il punto di vista della teoria perde completamente la sua autonomia, e viene riassorbita dalla pratica; nel secondo c'è un primato effettivo della teoria, che toglie alla filosofia ogni incidenza diretta sul divenire del mondo; 2) il rapporto Gentile-Mussolini, che manifesta questa rottura del nesso, nel senso di mancanza di efficacia pratica della filosofia: l'attualismo non può fingere di mantenere l'unità di teoria e di pratica, se non alleandosi a una posizione mitica, subalterna a quella marxisico-leninista.

Tra i pochissimi che hanno impostato esattamente il problema del mito nel mondo contemporaneo, deve essere ricordato P.-L. Landsberg, allievo dello Scheler e tramite tra il personalismo scheleriano e quello del gruppo « Esprit », di cui era incontestabilmente la testa più filosofica. Il suo lavoro, semplicemente abbozzato, ma di cui si possono ricavare suggestioni profonde, è pubblicato nel volume postumo *Problèmes du personnalisme*, Paris, du Seuil, 1952. Purtroppo il Landsberg, morto in un campo di concentramento nazista, non poté continuarlo.

spetto alla novità di questa storia, la filosofia contemporanea può apparire come la semplice ripresa di forme già delineatesi nel periodo precedente (la stessa fenomenologia è sorta nel periodo '70-'14). Questo fenomeno non deve però essere considerato come una decadenza dell'originalità; ha la sua motivazione nel fatto che il momento presente è caratterizzato dalla prova delle varie filosofie nel riguardo di una storia che ha nella filosofia il suo processo di genesi. Hanno, cioè, in sé la « virtualità » di ri-formarsi per affrontare la nuova storia e per dare una risposta alla sua « crisi », sinora non risolta?

Cercherò ora di formulare nella maniera più concisa, e senza temere le ripetizioni, le tesi essenziali a cui sono giunto.

1) La più gran parte delle forme di pensiero religioso che si sono manifestate nel secondo dopoguerra è sottesa e caratterizzata dall'idea, poco importa venga o no esplicitamente affermata, dell'« ateismo purificatore »[7]. Cioè, l'ateismo viene essenzialmente definito come « scoperta del male » e rivolta contro di esso in nome della « morale »; quindi, come distruzione degli idoli filosofici, del Dio inteso come anima del mondo, come natura naturante, come soggetto trascendentale, come spirito della storia, come assioma eterno, come ragione costitutiva. Distruzione tale che rende impossibile la riaffermazione del pensiero religioso nelle forme di panteismo, di cosmologismo, di teodicea giustificante; è il riconoscimento lucido della realtà del male (di qui la sua opera di demistificazione nei riguardi dell'ottimismo, dell'idealismo, ecc.), a cui segue la sostituzione, nel suo riguardo, della posizione agonistica a quella giustificativa, che è caratterizzata dal passaggio alla considerazione dell'armonia della totalità. Perciò il pensiero religioso in tanto

[7] Così si intitola un capitolo del breve, ma serrato e succoso, saggio di Ét. Borne, *Le problème du mal*, Paris, P.U.F., 1960. Pur dissentendo completamente dalla sua tesi sull'ateismo, mi piace segnalare le finissime osservazioni che il Borne dedica al *pari* e all'argomento ontologico (pp. 104-108).

sarà vero in quanto ne « assume » la verità; può farlo perché la rivolta morale che definisce l'ateismo non può essere spiegata se non per la presenza dell'idea di un Dio che è inscindibilmente essere e valore. Il puro rifiuto porterebbe al cosmologismo della Scolastica dei manuali, caratterizzata dall'isolamento del puro essere e dal vano tentativo di deduzione, da questa astrazione, del valore.

L'ateismo, insomma, rappresenterebbe il momento della « morte di Dio », preludio a quello della sua Resurrezione. Può essere quindi considerato e vissuto dal cristiano come un momento di teologia negativa. Tesi che di rado è affermata in forma esplicita, ma che è tuttavia ben visibile sotto le forme cautelative. Scrive ad es. Jean Lacroix: « Il più grande merito dell'ateismo attuale è di procedere a una prodigiosa purificazione intellettuale dell'umanità, rifiutando ogni idolatria. Non vuol fare dell'uomo un Dio, ma accettare integralmente la sua umanità e assumerla intera. Mai prima di esso la situazione umana è stata così perfettamente rischiarata. Mai l'assoluto è stato così totalmente scacciato dal mondo... l'uomo non è un Dio: non è tutta la verità, ma la prima e la più indispensabile... l'ateismo è una critica radicale di tutti gli assoluti umani »[8].

Il linguaggio in cui questa tesi si formula è assai spesso pascaliano; ma in realtà non già pascaliana, ma bergsoniana è la sua origine, e sarebbe da sottolineare l'attenuazione necessaria, di derivazione appunto bergsoniana, in cui deve incorrere, del significato della caduta iniziale. Attenuazione che, non saprei se nel Teilhard, ma certo nel teilhardismo, raggiunge il grado massimo.

2) C'è da sottolineare la novità di questa tesi rispetto a quella che, sino a ieri, era tradizionale nel pensiero religioso: che affermava la necessità, per l'ateismo, di passare ad altre forme illusorie e mitiche di religione

[8] J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Casterman, 3ª ed., 1961, pp. 64-65. Questo libro porta alle conseguenze estreme, nella linea del personalismo di « Esprit », la tesi che combatto.

(religione dell'umanità, ecc.). Necessità vitale in ragione dell'*invivibilità* dell'ateismo radicale: quando esso vuol rinunciare alla costruzione di surrogati di Dio deve portare alla dissoluzione psichica (es. il Kiriloff di Dostoievski, e Nietzsche) [9]. Alla considerazione secondo cui l'ateismo è costruzione di idoli si sostituisce dunque quella per cui è anzitutto critica di idoli.

Come questa nuova interpretazione ha potuto prodursi? Non è uscire dalla filosofia il cercarne le radici in una certa visione della storia contemporanea che si formò nel decennio '30-'40, e che tuttora è dominante.

È noto come la considerazione del pensiero marxista fosse quasi assolutamente scomparsa dalla cultura europea negli anni tra il '20 e il '30; e la sua riscoperta avvenne in forma diffusa soltanto durante la guerra e soprattutto nel primo dopo guerra. Si formò quindi, negli anni successivi al '30, un'interpretazione della crisi, che prescinde affatto, se non dalla realtà politica del comunismo, almeno dalla filosofia di Marx. Di conseguenza, una visione tipicamente intraeuropea proprio mentre la storia diventava mondiale; il comunismo, si diceva, è storia russa, da considerare in relazione al processo di occidentalizzazione e di industrializzazione di quel paese. In dipendenza da ciò, dato che a nessuno poteva sfuggire la novità della storia contemporanea, nel senso che non poteva essere vista come semplice sviluppo del periodo '70-'14, inteso come l'esito di un processo che ha il suo inizio nel Rinascimento, non si presentavano, per spiegarla, che tre vie. La prima, parla di una parentesi irrazionalista, di insurrezione della vitalità, di esplosione del romanticismo morboso, ecc. [10].

[9] Per la tesi dell'invivibilità dell'ateismo cfr. Maritain, *Humanisme intégral*, pp. 69-70.

[10] Solo in relazione a questa interpetazione possono venire intesi certi sviluppi filosofici nei pensatori del « mondo di ieri ». Si è detto della filosofia del Benda. Ma si pensi anche all'introduzione nell'ultima forma del pensiero crociano della categoria della vitalità, che è sì materia per le categorie successive, ma insieme persistente negatività, così da configurarsi come il peccato originale della realtà. È il tributo

Ma come mai ciò che prima si esprimeva nella forma di abnormi opere letterarie ha poi determinato la realtà politica? Evidentemente solo attivando certi germi —e così si passa alla seconda via— già presenti nella storia italiana e nella tedesca, e per quel che riguarda l'involuzione staliniana, nella Russia. Ma come l'adesione, in Europa, ai movimenti irrazionalisti dei ceti colti, della piccola e della grande borghesia? Si dovrà logicamente arrivare a un'interpretazione classista. La classe borghese che nel suo periodo ascensivo si era accompagnata con lo sviluppo del razionalismo, ha dovuto mobilitare al suo tramonto le forze irrazionali. Si accoglie così un'interpretazione materialistico-storica della realtà politica contemporanea; e ciò avviene curiosamente proprio in ragione della sottovalutazione del momento filosofico del marxismo.

Occorre vedere nel momento finale dell'esperienza, la cui nobiltà è fuori di ogni discussione, di Mounier, il martirio a cui porta l'errore di questa posizione, quando venga vissuta da un cattolico sino alle conseguenze estreme. Infatti, mentre, per la prima posizione, fascismo nazismo e comunismo sono ridotti a generi di una specie comune, nella seconda e nella terza si stabilisce la loro opposizione a vantaggio del comunismo: così che esso diventa « l'unico baluardo degli oppressi tanto che ogni tesi anticomunista si trasfigura automaticamente in una tesi diversa », mentre il fascismo è caratterizzato dal « rifiuto della spiritualità cristiana come esistenza sostituita con l'idea della spiritualità come forza », e qualsiasi anticomunismo « cerca di consolidare tutto ciò che muore e avvelena il paese con la sua troppo lunga agonia; ed è soprattutto la forma di cristallizzazione necessaria e sufficiente per una ripresa del fascismo ». E ciò pur mantenendo il rifiuto del marxismo come grossolana « filosofia totalitaria che riduce ogni attività spirituale a un riflesso

pagato dal vecchio filosofo a quel pessimismo dualista che è necessariamente collegato a questa interpretazione della storia contemporanea, e a cui egli sino allora aveva tenacemente resistito.

di circostanze economiche, mentre trascura o nega i misteri dell'uomo e dell'essere »[11].

Questa necessità di rifiutare insieme il marxismo filosofico e *ogni* anticomunismo, pur in un'esasperata tensione verso la politica, porta a una situazione invivibile (la morte precoce di Mounier è simbolica); pure, è una conseguenza necessaria di una certa interpretazione della storia contemporanea per cui comunismo e fascismo sono in rapporto di pura opposizione e, in definitiva, anticomunismo e barbarie sono collegati. Ognuno vede il nesso tra questa posizione e la definizione, che si è discussa, dell'ateismo: l'unico proseguimento filosofico del mounierismo, non poteva, come è accaduto, che svolgersi in questo senso.

In realtà, quando si vede l'unità tra la potenza filosofica e quella politica del marxismo, e insieme la sua inadeguatezza, non valgono più i criteri della vicinanza e dell'opposizione; fascismo e nazismo sono i *contraccolpi*, nell'assenza di oltrepassamento ideale, in nazioni minacciate, del fallimento del marxismo come *rivoluzione mondiale*.

3) Quindi, un'interpretazione materialistica della storia contemporanea; esattamente l'inversa di quella che ho proposto. Certo l'interpretazione di un particolare periodo attraverso la prevalenza del fattore economico non importa per sé l'accettazione dell'intera filosofia marxista. Ma, d'altra parte, il carattere specifico della storia presente, importa, in questa visione, il richiamo ad alcune tesi marxiste, legate direttamente alla sua filosofia (mistificazione, alienazione). Senza il riferimento a questa considerazione della storia presente, non è possibile spiegare la genesi del progressismo laico e cattolico e il processo

[11] Le frasi cit. sono in *Rivoluzione personalista e comunitaria* trad. it., pp. 162-163, *Feu la chrétienté*, 1950, pp. 38 e 190, *Les certitudes difficiles*, 1951, p. 188. Per altri duri giudizi sul marxismo teorico cfr. *Feu la chrétienté*, pp. 141-142, 158. Sarebbe studio utile determinare la linea necessaria di decadenza del pensiero filosofico-politico cattolico francese, da Maritain a Mounier e poi a Teilhard, in ragione di quel primo germe di errore che si è ravvisato nella posizione di Maritain.

per cui queste forme devono estendersi alla filosofia, e la loro continuazione della posizione, il cui vero inizio è in Gentile, dell'inveramento. Di più a questa interpretazione si trovano obbligate certe filosofie religiose, in ragione del loro orizzonte storico. Lo si è visto per il commento neotomista a S. Tommaso, quando lo si definisca nella maniera che si è detto, come posizione che sorge dalla crisi dell'ontologismo e determina in relazione a esso le sue figure essenziali [12], al momento che si trova costretto ad abbandonare la figura reazionaria (non uso affatto questo termine in senso spregiativo) dell'« antimoderno ».

In dipendenza da ciò si spiega l'interpretazione per cui in Marx si troverebbero uniti moralismo e ateismo, perché il Dio che combatte è quello di Hegel. Il processo per cui da ciò si passa all'idea dell'ateismo come lucida accettazione del male e come decisa rivolta contro di esso, in una forma di pessimismo che è insieme impegno in un'azione effettiva, è molto facile da intendere; così come la rottura con il cosmologismo scolastico in nome del personalismo, e successivamente la proposta revisione dell'intero pensiero cattolico per assumere la verità dell'evoluzionismo e del marxismo, sole filosofie adeguate ai nostri tempi, in nome del passaggio all'« età postgalileiana ».

4) È proprio da questa sua solidarietà con una visione della storia contemporanea, che l'interpretazione recente dell'ateismo trova la sua forza di persuasione e di diffusione. Ma una volta che si trovi separata da essa, —e una volta che essa sia stata posta in discussione e dichiarata insostenibile, come si è cercato di delineare— i suoi argomenti si rivelano deboli.

Consideriamo infatti la sua tesi essenziale, il moralismo

[12] Penso perciò si possa dire che quel che definisce la figura propria del neotomismo è il tentativo di separare nettamente tomismo da ontologismo. Ci sarebbe da domandarsi se il processo di pensiero dei più recenti scrittori tomisti non percorra la linea inversa, anche se il termine ontologismo, di cui si sono dette le difficoltà di dar la definizione precisa, venga da essi raramente usato.

e la posizione agonistica contro il male assunti a caratteristica prima dell'ateismo. C'è da osservare che il termine di « morale » prende un senso del tutto diverso nell'etica tradizionale e nell'ateismo. Certamente, in tre sensi si può parlare di momento morale dell'ateismo: che c'è una scelta morale già all'inizio del razionalismo [13] manifestata appunto dall'aspetto postulatorio che l'ateismo deve assumere nelle sue forme estreme, ma essa non è già scelta per l'autonomia come rifiuto di conferire significato morale a una legge che sia puramente imposta dall'esterno, ma per l'autosufficienza dell'uomo [14]. Che il passaggio dal razionalismo idealistico all'ateismo non è riducibile a un processo puramente speculativo, ma nasce dalla ricerca della coerenza tra il pensiero e la vita. Che c'è, infine, un impegno etico alla trasformazione della situazione dell'uomo nel mondo, così nel momento terminale dell'ateismo libertino come in Marx come in Nietzsche: « per i prometeici il dispiegamento della libertà quaggiù non avrà limiti; essi sognano che l'universo diventerà assolutamente plastico ai loro desideri; certo, essi sanno bene che oggi questa libertà non si esercita come un'onnipotenza sul nulla, ma in un modo drammatico contro un mondo antagonista, tuttavia essi sognano un'epoca in cui queste ostilità cesseranno attraverso il trionfo radicale

[13] Nel senso definito a pp. 17 sgg.

[14] Decisivo a questo riguardo il passo dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, 1844: « Un essere non si presenta come indipendente che nella misura che è il padrone di se stesso e non è il padrone di se stesso che in quanto deve a se stesso la sua *esistenza*. Un uomo che vive per la grazia di un altro non si considera come un essere indipendente, ma io vivo completamente della grazia di un altro quando io non solo gli devo il mantenimento della mia vita, ma in quanto ha inoltre *creato* la mia *vita*; quando egli è la *sorgente* della mia vita e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento al di fuori di essa, quando essa non è la mia propria creazione ». E un po' più oltre, nella stessa opera: « Per l'uomo socialista, tutta la storia universale non essendo altro che la procreazione dell'uomo attraverso il lavoro umano, che è il divenire della natura per l'uomo, egli possiede la prova visibile e irrefutabile della sua autogenerazione, del processo della sua creazione ».

delle libertà umane. È in ciò che consiste la *fede* su cui si fonda la loro falsa religione »[15].

Resta sempre che il tratto costitutivo di questa morale è il *sì* all'essere (mondano e storico), in relazione a quell'affermazione della « normalità » della situazione umana, conseguente alla negazione dell'idea della caduta, in cui ho cercato di ravvisare l'essenza del razionalismo. La ricerca etica dell'ateismo è la conciliazione piena dell'uomo e della natura, sia questa vista come completa adeguazione alle possibilità creatrici della natura o all'opposto come umanizzazione di una natura liberata dal travestimento divino. La posizione pratica degli atei prende il significato dell'accettazione della « durezza » del reale con completa negazione della « compassione » e della « carità »: l'apologia della crudeltà non è soltanto di Sade o di Lautréamont, ma anche di Nietzsche, per spiacevole che sia il doverlo ammettere; e anche di Marx per ciò che riguarda l'accettazione del male come processo che porta al bene. Soltanto attraverso a questa accettazione si arriverà a quella trasformazione totale della realtà, come deificazione dell'uomo[16], tale che il nome di

[15] M. Carrouges, *La mystique du surhomme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 359. In questo libro, dedicato soprattutto allo studio dell'ateismo della poesia moderna francese, e di cui ho preso conoscenza soltanto mentre stendevo l'introduzione (in Italia è passato quasi ignoto), ho trovato la conferma completa della mia interpretazione dell'ateismo e del suo avvenire.

[16] L'idea della trasformazione totale della realtà compare già al termine ultimo dell'ateismo libertino, nel pensiero di Sade. Giustamente il Klossowski (*op. cit.*, pp. 76-79) porta l'attenzione su questo curioso suo testo: « se l'uomo si moltiplica, ha ragione, secondo lui; se egli si distrugge, egli ha torto, sempre secondo lui; ma agli occhi della Natura tutto questo cambia; se egli si moltiplica, ha torto; perché egli toglie alla Natura l'onore di un fenomeno nuovo, il risultato delle sue leggi essendo necessariamente delle creature; se quelle che sono lanciate non si propagassero più, essa ne lancerebbe delle nuove e godrebbe di una facoltà che essa non ha più... » E osserva: « La concezione della Natura che aspira a ritrovare la sua più attiva potenza segna di fatto la disumanizzazione del pensiero di Sade: disumanizzazione che prende ora la forma di una metafisica

Dio si ridurrà a un insieme di lettere senza significato (l'oltrepassamento dell'ateismo che è insieme la sua realizzazione, tesi che in Marx è perfettamente equivalente a quella dell'oltrepassamento-realizzazione della filosofia). È in dipendenza della radicalità di questa trasformazione che deve essere spiegato il carattere di rivolta totale, che è proprio all'ateismo. E, del pari, soltanto in relazione all'ateismo acquista il suo significato pieno la celebre frase di Marx sulle filosofie che sinora hanno interpretato il mondo, ma quel che importa è di cangiarlo. E la rivolta contro Dio in nome dell'umanizzazione della natura è completamente diversa dalla rivolta contro la collettività e contro

singolare. Se Sade... giunge a considerare l'uomo come interamente distinto dalla Natura, è anzitutto per meglio far apparire un disaccordo profondo tra le nozioni dell'essere umano e l'universo; per spiegare altresì quanto l'estensione dei tentativi che egli presta a questa Natura per rientrare nei suoi diritti, deve essere la misura di questo disaccordo. Noi potremmo infine vederci la volontà di Sartre di disolidarizzarsi dall'uomo imponendosi l'imperativo categorico di una istanza cosmica che esige l'annientamento di tutto ciò che è umano ». Perciò il Klossowski si propone anche la questione se la domanda ultima di Sartre sia in sostanza questa: « l'uomo è veramente un termine? » (p. 77); e se il significato morale che assumono per lui gli aspetti di corruzione, putrefazione, dissoluzione e annientamento, non debbano venir riferiti all'idea centrale dell'« aspirazione della Natura a ritrovare lo stato incondizionato » (p. 33); il che conferma la mia idea del necessario riferimento di ogni ateismo a quella concezione dell'individualità finita che è dichiarata nel mito di Anassimandro.

L'ateismo di Marx si pone certamente dal punto di vista esattamente opposto a quello di Sade, perché il suo Dio non è la Natura, ma la Storia. Ma l'uomo successivo alla realizzazione del comunismo è un essere soprannaturale, e tale nella misura in cui è appunto andato oltre ai caratteri dell'individualità finita. Sarebbe infatti un uomo per cui verrebbero meno tutte le distinzioni del mio e del tuo nella sfera della proprietà, del permesso e del proibito in quella della morale e dello Stato, del pensiero e dei suoi oggetti in quello della scienza, della forma e della materia sensibile in quello dell'arte, del quaggiù e dell'al di là nella vita religiosa, insomma ogni opposizione tra lui e gli altri, e tra lui e la natura con tutto quel che quest'ultima opposizione comporta, spazio, tempo, qualità sensibili, ecc. Ciò, secondo le pertinenti osservazioni del più acuto commentatore e critico francese del

la necessità in nome dell'individuo; essa porta invece a una posizione religiosa ed è qui che assumono un'estrema importanza il problema della continuità Stirner-Kierkegaard e il problema Chestov.

5) Sono riprove che il punto iniziale del processo che porta all'ateismo è una presa di posizione rispetto alla storicità irrapresentabile oggettivamente e quindi inverificabile del peccato originale:

a) Il fatto che l'ateismo non può cercare il suo criterio di verità nella dimostrazione della non esistenza di Dio, ma nella constatazione della sua morte, perché la sua idea non ci dirige più nella scelta pratica effettiva, ma

marxismo, il P. Fessard (*Le dialogue catholique-communiste est il possible?* Paris, Grasset, 1937, pp. 224-25), a cui pure il Carrouges (*op. cit.*, pp. 224-26) si richiama. Di qui si vede quanto sia inesatto definire l'ateismo nei termini di pessimismo e di rivolta morale come fa, ad es., il Borne. Io penso invece che proprio nell'aver dissociato i termini di pessimismo e di ateismo, con un rigore sinora mai raggiunto e insuperabile, stia il grande merito di Martinetti (anche se a mio giudizio il suo limite è di contenere questa verità nell'orizzonte del razionalismo, e del concetto dell'individualismo che è proprio al razionalismo; per cui il suo pensiero può e deve essere continuato, ma soltanto attraverso una brusca rottura). Per il quale, come si è visto, il pessimismo è rifiuto della conciliazione con la realtà fenomenica in nome della morale cristiana pura. Nulla di più lontano dalla morale pessimistica del *no* assoluto alla realtà mondana e storica (onde il suo configurarsi come morale dell'*irrevocabilità degli atti*) a quella ateistica del sì alla natura o alla storia, che importa il momento della negazione, ma per cancellare dalla realtà mondana ogni aspetto che possa far sorgere il pensiero di Dio (onde il suo configurarsi come morale del *risultato*). È curiosissimo come in perfetta coerenza con la sua interpretazione, il Borne, che è pensatore rigoroso, debba arrivare a scrivere: « onde risulta... che il marxismo è un falso ateismo e che non gli si saprebbe domandare di rappresentare una funzione purificatrice nella problematica di Dio e del male, perché partecipa al movimento retrogrado verso la saggezza: la sua umanità divinizzata è, appena rinnovato, il vecchio mito in cui il problema del male si dissolve senza essere posto. Ritorno alle origini del pensiero, il marxismo è dunque filosoficamente almeno, il contrario di un progressismo » (*op. cit.*, p. 99). Dalla sua definizione dell'ateismo il Borne è infatti portato ad assegnargli il carattere del valore decisivo dato alla libera coscienza individuale, come profanazione redentrice della vera profanazione cosmica e so-

entra in essa come puro strumento per dare un carattere di assolutezza a un determinato ordinamento storico, che perciò si presenta come chiuso. Questa prova storica importa naturalmente l'idea che soltanto una filosofia atea possa render conto del processo storico, come finora si è svolto.

b) Quello dell'incontro del punto terminale del razionalismo col punto terminale dell'idea di Rivoluzione caratterizzata dalla trasposizione del dogma della Caduta sul piano dell'esperienza storica [17]. Ne consegue la necessità dello studio dello sviluppo storico dell'idea di Rivoluzione, e del come al suo interno si abbia la formazione dei consueti orizzonti storici, entro cui le filosofie successive si sono costruite, modificandosi in relazione ai nuovi av-

ciale del sacro; e a vederne l'espressione filosofica in un esistenzialismo ateo che, in ragione della sua antitesi al marxismo, non potrebbe alla fine configurarsi che come quella di Stirner, per la cui valutazione rinvio alle considerazioni che ho fatto nel saggio introduttivo.

Queste considerazioni possono pure guidarci nella formulazione definitiva della critica della tesi del Maritain. Quando egli rimprovera all'ateismo di non portare al termine la sua rivolta, ma di fermarsi nella contrapposizione al Dio consacrante il male del mondo di quell'altro falso Dio che è la storia, mostra di non intendere affatto (o di non voler intendere, perché la sua insufficiente definizione dell'ateismo è richiesta dal suo orizzonte storico) quel punto essenziale dell'ateismo che sta nel totale cangiamento della nozione di morale.

Il parallelo di Sade e Marx serve a mostrare come l'ateismo sia sempre necessariamente materialismo, non perché si attenga al realismo naturalistico volgare, ma perché rifiuta l'idea di partecipazione. E imposta un problema della più grande importanza, che dovrò ulteriormente affrontare, nei riguardi dei rapporti tra materialismo storico e materialismo dialettico. Normalmente si pensa che il materialismo dialettico rappresenti l'inclusione del materialismo storico in un generale sistema del mondo; credo si debba invece dire che il materialismo dialettico (e qui prescindo dalla forma di dommatismo scientista che ha assunto in Russia) si presenti come condizione necessaria per il passaggio alla concezione « storica » del materialismo. Penso che uno studio sull'idea di dialettica in Marx dovrebbe esssere condotto da questo punto di vista.

[17] Per il modo di questa trasposizione nel marxismo, e per la sua conservazione nel marxismo russo, cfr., ad es., tra i molti che ne hanno scritto, G. Wetter, *op. cit.*, pp. 594-95.

versari che hanno dovuto affrontare (così, ad es., il neo-hegelismo è l'hegelismo dopo il marxismo e il positivismo), ma non criticandoli nella loro radice. Orizzonti storici che sono inevitabilmente inferiori a quello marxista, perché muovono dall'idea della rivoluzione già avvenuta, nel suo momento di rivoluzione francese. Dipende da ciò l'apparenza dell'insuperabilità del marxismo da parte delle filosofie esistenti; e la realtà di questa insuperabilità, nei limiti in cui tali filosofie non riescono a riformarsi, tale riforma esigendo la definizione di un orizzonte storico che renda conto dell'esito finale dell'idea di Rivoluzione e della situazione storica dell'ateismo.

Se l'ateismo è una presa di posizione rispetto alla storia dell'uomo, se non nasce né dalla morale, né dalla scienza, né dall'arte, la sua critica dovrà riguardare anzitutto *il modo in cui esso situa se stesso nella storia della filosofia* (la scelta che esso propone, nella sua forma di ateismo politico, tra il socialismo e la barbarie, ha infatti, lo si è visto, senso soltanto in rapporto a una visione della storia). In questo libro si è cercato di mostrare come esso debba accettare quella tesi della storia della filosofia come processo di laicizzazione, che *valida nel razionalismo idealistico cessa di esserlo dopo la critica che lo stesso ateismo ha svolto di esso*. Non si può situare l'ateismo nella storia come posizione ulteriore alla filosofia del divino immanente, senza reinterpretare la storia della filosofia moderna, in modo da porre la domanda se la filosofia italiana e francese di indirizzo religioso sia stata realmente oltrepassata nel pensiero classico tedesco, effettivamente concludente nell'ateismo, o nell'empirismo angloamericano, nell'aspetto in cui, tradendo a mio giudizio il motivo più profondo dell'empirismo, conclude alla « perdita del sacro ». Non si tratta, del resto, di due domande distinte perché questo empirismo presuppone la filosofia religiosa franco-italiana già oltrepassata dalla filosofia classica tedesca, rispetto alla quale si prospetta come posizione ulteriore, che ne cancelli gli aspetti mistici.

6) Passando al momento politico essenziale all'atei-

smo, è da osservare come esso sia sempre totalitario e come anche la reciproca sia vera: ateismo e totalitarismo formano un'unità indissolubile. Si è definito il totalitarismo marxista attraverso l'etica del senso della storia; e questo vale per l'ateismo che riesce effettivamente a raggiungere la politica. Ma è anche totalitario l'ateismo scientista (come potrebbe esserci libertà rispetto a « verità scientificamente dimostrate »?) [18] e l'ateismo estetico. Cioè, l'ateismo, nel suo rifiuto di collegare i valori al Valore religioso, è portato coerentemente all'assolutizzazione di un determinato valore, pensato come inglobante gli altri, ma in realtà questo inglobamento si manifesta come pura loro *negazione*.

Da ciò il nesso che si pone oggi tra la riaffermazione religiosa e la riaffermazione liberale.

Certo, questo punto di vista può apparire contestabile: e le obbiezioni fondamentali contro l'impostazione del conflitto contemporaneo come lotta religiosa si trovano in un articolo di Hannah Arendt [19]. Ritengo affatto priva di senso la posizione di coloro che pensano, come appunto la Arendt, di fermare il discorso sull'ateismo di Marx, considerando tale questione del tutto marginale alla sua opera, per la semplice ragione che non si sarebbe trattato di ateismo speculativo, in quanto Marx rinuncia alla dimostrazione dell'inesistenza di Dio. È ben chiaro che questa dimostrazione è assolutamente impossibile, e proprio perciò Marx è passato alla critica della filosofia speculativa. E neppure la critica della religione può es-

[18] Testo essenziale per l'illustrazione di questo punto, la sociocrazia che consegue all'intenzionale ateismo comtiano.

[19] *Religione e politica*, in *Totalitarismo e cultura*, Milano, ed. di Comunità, 1957. Scrive la Arendt, e questo mi pare del tutto contestabile: « il concetto di libertà (e questa è soprattutto una lotta fra il mondo *libero* e il totalitarismo) non è certo di origine religiosa » (p. 53). Anche se poi essa abbia ragione nel protestare contro un certo sociologismo che tratta ideologia e religione come la stessa cosa, perché persuaso che ogni visione del mondo si riduca a ideologia, dunque a mito.

sere concepita alla maniera illuministica (Boulanger, ecc.) come disvelamento delle origini. Questa è la via che ha come termine finale l'ateismo psicanalitico, della cui acrisia si è fatto cenno. Marx ha capito che non c'è che una via per colpire la religione, quella di sopprimerne effettivamente le radici. Cioè non la via metafisica, e neppure quella storica o scientifica, ma la via *politica*; il che, tra l'altro, è la piena conferma della mia tesi sulla priorità del momento politico nell'ateismo. Ma come la realizzazione del comunismo avrà a suo « risultato » l'ateismo? forse che in regime comunista sarà scomparsa la morte? e come la morte può non suscitare, anche ammessa una società perfettamente giusta, i problemi che tradizionalmente ha suscitato? e forse che non c'è un diritto alla speranza in una riparazione per le centinaia di milioni di vittime innocenti che il processo storico ha travolto nel suo corso? Non mi pare sia possibile che una risposta. La rivoluzione che porta al comunismo non può essere realizzata che attraverso un'etica che ha il suo fondamento in una concezione dell'uomo assolutamente ateizzata e di cui d'altra parte l'adozione si impone come necessaria, perché l'alternativa è pensata come la barbarie radicale. Solo in questo senso mi pare si possa dire che la realizzazione del comunismo debba coincidere con la scomparsa del problema di Dio.

Dal riconoscimento del nesso di ateismo e di totalitarismo si può trarre una prima legittima induzione nel riguardo della consueta tesi sul totalitarismo « ereditato » in Marx da Hegel. Penso si debba rispondere che la concezione hegeliana dello Stato non è di per sé totalitaria, ma ha soltanto la possibilità di diventarlo nel rovesciamento marxista.

7) L'ateismo positivo ha storicamente vinto nella sua forma marxista, ma questa vittoria ha coinciso con la sua sconfitta. In primo luogo perché ha dato valore profetico all'intuizione del suo massimo avversario, Nietzsche, sconfitto a sua volta per l'impotenza a cui il suo pensiero si trova ridotto nei riguardi della pratica; il materia-

lismo dialettico è diventato strumento della volontà di potenza, ma non già di un superuomo, non di colui che accetta il pensiero dell'« eterno ritorno », ma dell'uomo in cui il gregge si riconosce, e che gli parla, oggi, il linguaggio adatto, quello dell'« inventore della felicità ». Di più, il marxismo si è decomposto nelle due forme del materialismo dialettico e del socialismo; il processo del comunismo è orientato verso l'accettazione dei valori della società opulenta, misurata dal sociologismo. Dunque perdita della dimensione del passato (è ciò che la società borghese ha accettato dal marxismo realizzandosi come puramente borghese, separata dal riferimento ad ogni altro valore che la « mistificava »), ma insieme di quella dell'avvenire. Dunque, alla realizzazione della pienezza e della libertà umana si è sostituito il processo di involuzione dell'uomo nell'animalità, cioè il nichilismo radicale. Espressione di questa borghesia soltanto tale, cioè di una società ridotta ai puri rapporti economici, è l'attuale democrazia pura, come democrazia elevata a valore, che differisce dal totalitarismo nei precisi termini in cui la « perdita del sacro » differisce dall'ateismo, e soltanto in essi: perché è anch'essa fondata, in ultima analisi, sulla forza, come quantità di voti, né riconosce, oltre alla forza, autorità di altri valori.

La scomparsa del problema di Dio si sta realizzando in una forma che i filosofi atei non avevano previsto. E che, invece, conferma una veduta del pensiero religioso: quella secondo cui soltanto l'idea della partecipazione permette una reale distinzione tra l'uomo e l'animale; l'idea dell'*homo faber* la cancella, vedendo nell'uomo un animale che si serve di un particolare sistema di segni (il linguaggio), che lo rende capace di adattarsi attivamente alle situazioni nuove.

8) Ma da questo scacco dell'ateismo positivo non si può concludere a una vittoria troppo facile della trascendenza religiosa.

Che cosa c'è infatti di contradditorio nella scomparsa morale o anche in quella fisica dell'uomo? Un discorso

contro il nichilismo fondato su valori rappresenta, come osserva giustamente Heidegger, il completo discorso nichilistico. Di più, ciò che oggi è sconfitto è l'ateismo nel suo aspetto mistico, non la posizione, che gli è ulteriore, della « perdita del sacro ».

9) Cominciamo con l'osservare che il fallimento dell'idea di Rivoluzione in quel senso teologico che si è detto, coincide con quello dell'idea di Controrivoluzione nel suo senso reazionario. Si è già visto come la posizione reazionaria (condanna del « moderno » in nome di un qualsiasi passato) non possa portare che a una rottura totale tra la teoria e la pratica, per cui questo passato, privo di valore obbligante, diventa, appunto, puro « passato », ciò che « non è più » e che nessuno potrà ristabilire. Una posizione reazionaria poteva sussistere, quando ancora restava qualche traccia della civiltà sacrale medioevale; il processo storico, dalla prima guerra mondiale in poi, le ha distrutte. Annientamento, quindi, della « destra » ; ma eguale annientamento del « centro » e della « sinistra » [20]. Essere di « centro » significa mediare, ma che cosa vorrà dire, per esempio, per un partito di cattolici o per un partito liberale, mediare tra due forme egualmente irreligiose ed egualmente illiberali? Essere di sinistra acquisisce poi oggi il senso, quali che siano le intenzioni di chi si professa tale, di diventar difensore del disordine costitutivo del presente.

Dunque la lotta contro il processo di disumanizzazione, *se possibile*, non potrebbe configurarsi che come lotta con-

[20] Questo discorso, naturalmente, è fatto in termini di filosofia politica, e non in termini immediati di politica pratica, nel cui campo è ovvio come sia impossibile far totalmente a meno di tale fraseologia; e ove la scelta si configura molto spesso per il minor male, cioè, in relazione a quel che si è detto, per quelle condizioni che non rendano definitiva la servitù di un paese. Caratteristica, per la fine della « destra », la posizione di « apolitìa », che il pensiero controrivoluzionario puro si trova indotto ad assumere: molto notevoli, al riguardo, le osservazioni di J. Evola, in *Cavalcare la tigre*, Milano, Scheiwiller, 1961, pp. 244 sgg.

tro il mondo di oggi nella sua totalità, in nome dell'individuo e dell'universale umanità negata nella negazione dell'individuo. Posizione quindi, in certo senso, rivoluzionaria. Si dovrà pensare a un concetto vero di rivoluzione da contrapporre a quello teologico di cui si è parlato sinora? Ciò mi sembra ambiguo, perché non possiamo dimenticare che la situazione presente è il risultato dell'idea di Rivoluzione portata alle conseguenze estreme. Quindi la necessità di un termine nuovo [21].

10) Ma questa lotta è possibile? La domanda non può prendere altro significato che quello se l'ateismo sia oltrepassabile, pur dopo il riconoscimento che esso non è stato sinora *formalmente* oltrepassato. Ci troviamo qui davanti alla tesi dell'insuperabilità del marxismo, al modo in cui è stato formulata da Sartre: l'antimarxismo ha da scegliere tra il ritorno alle idee premarxiste e la riscoperta delle idee già pronunziate dal marxismo. Ma questa tesi ha poi una vera forza? È verissimo che il marxismo è insuperabile all'interno di quella particolare linea di pensiero che ho definito come razionalismo. Ma si è visto come il razionalismo sia condizionato da un atto di fede iniziale, da una scelta originaria che esclude il soprannaturale, scelta che viene in luce nel carattere postulatorio che l'ateismo deve assumere. Di conseguenza, dall'insupera-

[21] Importa osservare come le tesi qui esposte siano, almeno sotto molti riguardi, estremamente affini a quelle che F. Rodano ha svolto, nella serie, non ancora conclusa, dei suoi ammirevoli saggi sulla « Rivista Trimestrale » (*Il processo di formazione della « società opulenta »*, n. 2, 1962; *Il pensiero cattolico di fronte alla « società opulenta »*, n. 3, 1962; *Sul concetto di rivoluzione*, nn. 5-6 e 7-8, 1963). Identico infatti è il giudizio sul processo di disumanizzazione della società opulenta e sul rapporto tra marxismo e sociologismo; sull'inadeguatezza della posizione di conservazione pura e sul suo inevitabile concludere nel « reazionarismo geniale », ma, ormai storicamente esaurito, maistriano. Sulla necessità di problematizzare l'idea di rivoluzione, essendo quella finora proposta dal marxismo inadeguata... ma sul modo di questa problematizzazione, l'accordo (o il disaccordo) potrà precisarsi solo dopo una lunga discussione, che penso di fare quando la serie degli articoli sarà terminata.

bilità del marxismo entro il razionalismo non si ricava altro che questa verità, curiosamente valida contro Sartre stesso: che il marxismo non può essere oggetto di « inveramento »; che la ricerca del suo oltrepassamento non può presentarsi alla maniera di un superamento dialettico, ma deve partire proprio dall'insuperabilità della sua contraddizione, come disvelamento dell'erroneità di una linea di pensiero. Contraddizione tale che non può essere superata né nello stesso marxismo, né in una forma ulteriore all'interno del razionalismo stesso, né infine sanata nella sintesi con altre forme di pensiero, perché ognuna di esse porta a un risultato eclettico. Posto ciò, l'obbligazione del ritorno a posizioni premarxiste è certamente vera; bisognerà però mostrare che esse sono in grado di riaffermarsi dopo il marxismo, quanto a dire di ri-formarsi. Per esprimere insomma la linea di resistenza della cultura non marxista al marxismo, bisogna pensare piuttosto che alla dialettica hegeliana a quegli « atti di autoconservazione » con cui secondo lo Herbart i reali si difendono dai « perturbamenti », minacce di distruzione, prodotti in essi dagli altri reali. O, se si vuole parlare in termini ormai resi abituali dal Toynbee e del tutto superficializzati nell'uso corrente, per la filosofia o per la società occidentale non si tratta di « superare » o di « inverare », ma di rispondere a una sfida.

11) Sino a oggi sono stati tentati in questo senso due soli oltrepassamenti del marxismo; in campo laico dal pensiero di Croce, in campo cattolico da quello di Maritain, due filosofi che non possono ricevere adeguata valutazione quando non venga dato il posto dovuto al marxismo (anche se Croce abbia dovuto concludere col negare al marxismo significato filosofico, preparando così egli stesso la sua presente inattualità). Entrambi questi tentativi sono falliti, ma l'analisi del loro fallimento merita la più grande attenzione. Croce ha infatti stabilito tre punti essenziali. Il primo, il più semplice e il più noto, ma tale da non dovere essere assolutamente trascurato, e che raramente è inteso nel suo significato pieno, è quello che la riaf-

fermazione del liberalismo dopo il marxismo non può presentarsi che come dissociazione dal liberismo. Questa distinzione prende tuttavia di fatto in Croce il senso di identità di liberalismo... e di conservatorismo. Nell'ultimo saggio mi domando se il problema di questa dissociazione non debba portare alla critica della formulazione immanentistica del liberalismo. Il secondo punto è assai meno noto, ma di importanza capitale. Croce ha compreso che l'oltrepassamento del marxismo non poteva prendere la forma del superamento (da ciò la sua critica del liberalsocialismo e delle forme affini). Ma ciò non altro può significare se non che la critica del marxismo non può prendere altra forma che quella della riforma di un pensiero precedente; o che la funzione filosofica del marxismo non può essere definita in altri termini che in quelli di un reagente dialettico. Si intende perciò come Croce abbia incontrato, negli anni della sua prima critica del marxismo, il pensiero dello Herbart, e ne abbia ricavato una suggestione decisiva (l'idea dei distinti) per quella riforma della dialettica hegeliana che permetterebbe di evitare il rovesciamento marxista [22]. Un discorso più ampio mostrerebbe come, nel suo presupposto e non discusso immanentismo, tale pensiero passibile di riforma non potesse essere che

[22] Cfr. il saggio *Commiato dallo Herbart* (in *Discorsi di varia filosofia*, vol. I) nonché quello che immediatamente lo segue nella stessa raccolta, *I « neo » in filosofia*. Vi viene affermata in sostanza la validità delle esigenze dello Herbart rispetto alle filosofie della dissoluzione dell'hegelismo, sino al momento in cui questa crisi venga superata « in una nuova e genuina filosofia che... disfà per intero quel sistema (l'hegeliano) dalla base e... nell'atto stesso lo include tutto intero nel nuovo edificio con la nuova sua base » (p. 115), sino cioè... alla filosofia di Croce. A questo passo si è data troppo poca attenzione: generalmente gli studiosi di Croce, limitandosi alle pagine del *Contributo*, hanno ristretto l'influenza di Herbart sul giovane Croce al puro rigorismo morale, in cui egli avrebbe trovato un'armatura contro il dissolvimento positivistico dell'etica. Il suo herbartismo sarebbe stato quindi un aspetto dell'influenza del Labriola, nello sviluppo del cui pensiero il momento herbartiano ha effettivamente questo significato. In realtà, la filosofia herbartiana ha anche avuto una funzione, e assai più importante, nel successivo suo contrasto col Labriola, che

quello di Hegel. Il terzo punto, di pari importanza, è che l'oltrepassamento del marxismo non può non coincidere con la riscoperta di una linea di pensiero in cui Vico figura come iniziatore. Si è già visto al proposito come il libro crociano su Vico sia in realtà una parte integrante della sua filosofia, per cui ogni critica che gli sia rivolta mette in discussione l'intero pensiero di Croce; e per cui la forma naturale che un libro su Croce dovrebbe assumere è quella della storia dei suoi incontri con Vico, nel senso che ogni approfondimento del suo pensiero gli appare come rischiarante il pensiero vichiano.

Naturalmente il Vico di Croce non può essere che un Vico dopo Hegel, riaffermato come attuale dopo Hegel per portare al termine il suo immanentismo; e la cosa più curiosa è che il Vico, separato da ontologismo e da occasionalismo, considerati da Croce nel 1911, secondo un giudizio allora corrente, come posizioni non critiche, diventa *realmente* il precursore del pensiero di Croce e della sua forma di storicismo. La possibile domanda se il processo di pensiero di Croce abbia concluso in Vico proprio in relazione all'insufficiente interpretazione del marxismo del suo libro giovanile non ha fondamento: perché il legame a Vico è affermato in maniera particolarmente stretta, proprio dopo che Croce ebbe coscienza del carattere filosofico dell'opera di Marx, questa coscienza caratterizzando l'ultimo periodo del suo pensiero. Resta perciò fondata la domanda se questo incontro con Vico nel processo di oltrepassamento del marxismo non si presenti come necessario anche dopo lo scacco crociano, anche se naturalmente con un Vico che non è più quello di Croce.

12) Se passiamo a domandarci quali possano essere

era assai poco sensibile ai « distinti », visti come residuo di platonismo, di scolastica, di filosofia speculativa.

È da notare, in riferimento a ciò che si è detto sul nesso tra ateismo e totalitarismo, come nell'enunciazione della teoria dei distinti si trovi già implicita, anche se certo (c'è bisogno di dirlo?) non consapevolmente, la futura polemica antitotalitaria di Croce, con tutti i motivi storici che ne dipendono.

state le ragioni dello scacco nonostante l'esatta impostazione del problema, dobbiamo dire che non possiamo rintracciarle altrove che in un presupposto da Croce tacitamente accolto, quello della storia della filosofia come processo di laicizzazione, cioè, nell'accettazione di un certo orizzonte storiografico per cui non si poteva più parlare del problema della trascendenza, dato come già risolto e superato. Da ciò il problema critico che il pensiero di Croce solleva: la sua continuazione non può che esattamente essere quella dell'impostazione della « storia della filosofia come problema » nel senso di cui si è finora parlato. Si può aggiungere che soltanto così si è suoi discepoli, nel senso di dar valore alla sua affermazione di pensare sempre in relazione a una situazione storica. È la situazione storica presente, in quanto assolutamente imprevista e inspiegabile dal punto di vista crociano, che obbliga, e dovrebbe obbligare anche dal suo punto di vista, a una problematizzazione del suo pensiero che non può non prendere la forma di riproposta del problema della trascendenza.

13) Le osservazioni che si possono fare nel riguardo di Maritain sono estremamente affini. Egli ha esattamente visto che la riaffermazione del pensiero cristiano dopo il marxismo importava che venisse abbandonata l'identificazione tra l'ideale della cristianità e una determinata cristianità storica; importava perciò la critica dell'impostazione medioevalistico-reazionaria consueta al pensiero cattolico. Questa affermazione veniva condotta a partire dalla necessità della distinzione fra l'eterno e il trascendente e il temporale e lo storico; quindi da un punto di vista che era essenzialmente antimodernista. Sotto un certo punto di vista si può vedere nell'allievo di Bloy, dell'ultimo grande scrittore reazionario, il punto d'arrivo dell'antimodernismo; in questo senso c'è perfetta coerenza tra il Maritain reazionario degli anni '20-'30 e il Maritain successivo, nel senso che l'approfondimento dell'antimodernismo importa la critica del pensiero reazionario. Ma questa verità è stata da lui ripensata all'interno del

commento neotomista di S. Tommaso, e della visione della storia della filosofia che necessariamente ne procede. È in conseguenza di ciò che Maritain è diventato colui che ha aperto la strada, naturalmente senza sua volontà, al neomodernismo inteso, non più, al modo del vecchio modernismo, come alleanza tra il cattolicesimo e le forme di pensiero collegate alla reazione idealistica contro la scienza degli anni successivi al '90, col pragmatismo religioso per usare una formula complessiva (con quelle forme che furono già battute dall'immanentismo idealistico), ma con il marxismo? Una risposta a tale questione viene cercata nel VII saggio. Posto che essa sia valida, si deve dire che anche il fallimento del tentativo di Maritain riporta alla questione della storia della filosofia come problema, esattamente come per Croce.

14) Si deve di conseguenza passare alla domanda se non ci sia una linea filosofica moderna che il marxismo ha totalmente ignorato e che è del tutto irreducibile a quelle che essa ha considerato. L' ha ignorata anzitutto perché era stata ignorata da Hegel, che di un solo ontologista si è occupato nella sua storia della filosofia, Malebranche, e praticamente lo ha escluso dalla storia del pensiero col giudicarne la filosofia come un processo verso lo spinozismo, troncato da esigenze extrafilosofiche.

Il riconoscimento del suo sviluppo mostra come entro la sua linea si affermino il tipo del filosofo della storia e quello del filosofo-politico; abbiamo nell'affermarsi di questo secondo tipo la sua crisi, ma poi anche il suo oltrepassamento, anche se, per quel che penso, parziale e bisognoso di integrazione, nel Rosmini dopo Gioberti. Dicevamo del concetto di una rivoluzione « vera », come restaurazione dell'umano; si è visto poi che dal punto di vista teorico esso non può che prendere l'aspetto di ri-forma, nel senso etimologico, di una tradizione di pensiero. Ora non abbiamo il termine adatto per caratterizzare nella totalità dei suoi significati questa restaurazione- rivoluzione? Si può pensare a quello di Risorgimento, inteso come categoria filosofica, indipendentemente da ogni riferimento

immediato al Risorgimento italiano; se anche la definizione categoriale, condotta a priori, del Risorgimento è necessaria per la esatta valutazione di questo fatto storico e della ragione della sua crisi, in cui tuttora ci troviamo [23].

15) Come un lavoro sull'ontologismo moderno può essere condotto? Della prima parte, da Cartesio a Vico, ho già dato il tracciato; ma è chiaro che essa, se serve a mettere in crisi l'ordinario schema del periodizzamento

[23] Si può dire che l'idea del Risorgimento come categoria anzitutto *filosofica* sia essenziale all'ontologismo italiano. Cfr., per es., Carabellese, *L'idealismo italiano*, 1938, p. 82, in cui protesta contro la solita presentazione del Risorgimento « solo come un grande evento politico, limitato, anche come politico, alla sola nazione italiana, e non avente riflessi con la rimanente attività spirituale. Che il problema centrale di questo movimento sia quello etico-politico, è vero; ma non per questo esso si limita solo alla conquista della unità e indipendenza d'Italia, e comincia solo quando essa si attua in azione politica. Come nel Rinascimento, c'è una profonda anima filosofica anche nel Risorgimento ». Non si sbaglierebbe nel dire che come per Marx ed Engels la Rivoluzione era il processo conclusivo della filosofia classica tedesca, così per Carabellese il Risorgimento, inteso in un senso universalistico e non nazionalistico, è la conclusione di quel che egli chiama « l'idealismo italiano » nel suo senso di un ontologismo idealistico. Importante è il suo richiamo, nella prolusione romana del 1930 (cfr. *op. cit.*, p. 16), a un passo di Gioberti, ove nella sostanza è detta chiaramente la priorità dell'idea del Risorgimento come categoria filosofica alla sua realtà politica. Vero è che l'espressione politica adeguata di questa idea filosofica Carabellese la cerca in Mazzini... e qui davvero non posso più seguirlo.

Per quel che riguarda il rapporto tra Risorgimento categoria filosofica e il Risorgimento realtà storica, leggo ora sulla « Stampa » (28 febbraio 1964) questa osservazione di A. C. Jemolo: « ... il libro con cui si inizia il Risorgimento, il *Primato morale e civile* ». Ma il *Primato* non è la faccia politica dell'ontologistica *Introduzione allo studio della filosofia*? Il problema Gioberti meriterebbe di essere interamente ristudiato.

Considerato come categoria filosofica, il termine di Risorgimento ha infatti il senso di Restaurazione, non di un precedente stato di fatto, ma di un ordine di valori; del ritrovamento e sviluppo nuovo di princìpi permanenti, in relazione a nuovi avversari: della purificazione, in occasione di problemi nuovi, di una tradizione. Oggi, della tradizione dell'*homo sapiens* contro le eresie del pensiero europeo ispirate all'idea dell'*homo faber*.

storico, particolarmente per quel che riguarda il problema del rapporto tra riforma cattolica e filosofia moderna, non riesce però a mostrare la possibilità e la forma dell'attuale riaffermazione di questa filosofia. Occorre perciò portare l'attenzione sul problema Gentile. Il destino del suo pensiero è stato assai curioso. Perché per un verso appare oggi, lui il superatore, del tutto superato. Fu infatti intorno al '20, al momento del suo maggiore successo, che il verbo « superare » venne di moda. Non più nel senso originario per cui l'idea del « conservare » è altrettanto essenziale di quella dell'andar oltre; ma piuttosto in quello del « togliere di mezzo », perché all'idealismo è sempre soggiacente un certo dualismo, l'ammissione della possibilità di un altro punto di vista, realistico e naturalistico che dir si voglia. Punto di vista dichiarato *impensabile*, assurdo, ma poi l'intera storia della filosofia era concepita come lotta contro questo impensabile, fino a che veniva definitivamente sconfitto dall'idealismo assoluto; anche se poi si scopriva che questo « realismo impensabile » non era mai stato di fatto pensato da nessuno, e non corrispondeva ad alcuna forma storica di realismo, sicché il problema del realismo andava impostato in altro modo. La sua filosofia viene spesso sentita come il simbolo dell'isolamento dell'Italia dalla cultura mondiale; ma in realtà la sua influenza continua, e nell'aspetto che mi sembra più contestabile, quella figura dell'inveramento del marxismo che egli è stato il primo a iniziare, anche se, generalmente, manchi, nei suoi spesso inconsapevoli continuatori, il riferimento alla sua opera.

Ma ciò che le conferisce un particolarissimo, e unico, interesse, è il fatto che la linea da Spaventa a Gentile è stata la sola a proporsi un problema di cui non si poteva trovare in Hegel la minima traccia, quello dell'oltrepassamento dell'ontologismo. La filosofia di Gentile è esattamente quel che l'hegelismo deve diventare per poter oltrepassare l'ontologismo, facendo coincidere tale oltrepassamento con quello del marxismo filosofico; e non domandiamoci, ora, anche se la domanda è estremamente im-

portante, soprattutto per render conto della diversa configurazione della sinistra gentiliana rispetto alla sinistra hegeliana, se dovesse perciò cessare di essere hegelismo per incontrare e concludere la linea del Fichte contro Hegel. Ora, che forma deve assumere l'ontologismo per potersi riaffermare dopo Gentile? Si incontrano in questa ricerca il problema Carabellese e il problema Heidegger; ma in entrambi il ritrovamento dell'ontologismo è associato alla conservazione dell'orizzonte storico gentiliano, certamente riformato dal primo nel senso dell'autonomia e del primato del pensiero italiano, e rovesciato dal secondo, ma non criticato né dall'uno né dall'altro nel suo presupposto immanentistico. Può essere questo il segno dei limiti della loro ripresa dell'ontologismo.

Identificando il compimento di Gioberti con la sua laicizzazione, Gentile ne realizzava pure il programma di un inveramento nel pensiero italiano della filosofia tedesca, vista in un aspetto che includeva anche Marx (non però la linea kierkegaardiana e meno che mai la schopenhaueriana e la nietzscheana) e la filosofia francese vista nell'aspetto di filosofia dell'interiorità concludente nel modernismo (da ciò il suo oltrepassamento-conservazione del modernismo, coincidente, naturalmente, con la liquidazione del modernismo cattolico).

La sintesi è crollata, e i vari elementi di essa sono riemersi. Da una parte il marxismo, dall'altra la filosofia religiosa francese. Dovrà essere quindi oggetto di una ricerca parallela, lo studio della filosofia francese dopo il '30 o, per essere più precisi, dopo la *querelle*, di un importanza capitale, sulla « Philosophie Chrétienne », del 1931. Occorre esaminare con estrema attenzione il processo attraverso cui la più gran parte di essa, quando non si è arenata nella forma accademica, ha ceduto al progressismo e alla falsa nozione dell'ateismo che lo caratterizza, o vi ha insufficientemente resistito; e verificare se e in che misura questo cedimento sia collegato al rifiuto, o all'insufficiente riaffermazione, dell'ontologismo.

INDICI

Indice dei nomi

Acquaviva, S., 301.
Adam, A., 465, 466.
Adler, M., 234.
Adorno, T. W., 202.
Agostino (S.), 106, 186, 347, 379, 412, 415, 423, 446, 472, 473, 483.
al-Ghazzālī, 489.
Alquié, F., 100, 106, 406, 421, 434, 439, 440, 456.
Ambrosius, Victor, 414, 415.
Amerio, F., 487.
Anassimandro, 27, 28, 96, 192, 561.
Andler, Ch., 166.
Antoni, C., 235.
Arendt, H., 137, 565.
Argan, G. C., 506.
Aristotele, 96, 307, 308, 309, 412, 423.
Arnauld, A., 122, 371, 372, 387, 404, 405, 415, 436, 440, 450, 452, 456, 457, 458, 460, 484.
Aron, R., 137, 146, 202.
Arvon, H., 34, 35.
Auerbach, E., 424, 429.
Ayer, A. J., 296.

Baader, F., 80.
Bacone, F., 120, 392, 406, 407.
Bacumber, A., 180.
Bakunin, M., 34 - 35, 169.
Baillet, A., 451.
Balbo, F., 48, 78, 200, 214, 267, 271, 272, 277, 285, 291, 549.
Balmès, J. L., 401.
Banfi, A., 56.
Baratono, A., 194.
Barcos, M. de, 387, 388.
Barié, G. E., 56.
Barrès, M., 150.
Barth, K., 94, 477 - 478.
Baruzi, J., 479.
Bastiat, F., 339.
Battaglia, F., 306.
Baudelaire, Ch., 196.
Baudin, E., 414, 424, 472.
Bauer, E., 35.
Bayle, P., 90, 209, 210, 407, 481, 486, 489, 502, 503, 527, 528.
Béguin, A., 470.
Belaval, Y., 479 - 480.
Benda, J., 28, 55, 96 - 97, 555.
Berardi, R., 48.
Berdiaeff, N., 136, 194, 218, 229, 234, 236, 518, 551.
Bergson, H., 34, 403, 534.
Berkeley, G., 88, 94, 247, 404, 433, 462, 499.
Bernanos, G., 77.
Bernstein, E., 194, 231, 234, 237, 238.
Bigo, P., 131.
Bloch, E., 89, 108, 109, 176, 380.
Blondel, M., 42 - 43, 196, 396, 482.
Bloy, L., 194, 202, 401, 529, 573.
Blyernberg, W. van, 24.
Bobbio, N., 97, 135, 260, 277, 278, 374, 542 - 543, 545.
Böhme, J., 80.
Bolzano, B., 457.
Bonald, L. de, 79, 396, 400, 527, 529.
Bontadini, G., 197, 198, 401.
Borne, Ét., 553, 562.
Bossuet, J. B., 397.
Boulanger, N. A., 566.
Boutroux, E., 345, 465.
Bréhier, E., 115, 395, 396, 454.
Bremond, H., 475.
Brentano, F., 458.
Breton, A., 374.
Brunet, Cl., 495.

Bruno, G., 22, 23, 24, 29, 64, 258, 352, 430.
Brunschvicg, L., 29, 65, 70, 71, 72, 84, 85, 98, 133, 179, 330, 352, 397, 401, 413, 414, 415, 466, 474, 486, 493, 494, 519.
Buber, M., 36.
Bukharin, N., 229.
Bultmann, R., 136.
Buonaiuti, E., 395.
Burman, E. O., 445, 451.
Burnham, J., 137.
Busson, H., 298.

Calogero, G., 45, 56.
Calvino, G., 371, 454.
Campanella, T., 294, 298.
Camus, A., 146, 196, 360.
Canet, L., 306.
Capograssi, G., 468, 485, 519.
Carabellese, P., 57, 65, 102, 105, 106, 107, 199, 352, 473, 481, 575, 577.
Carrouges, M., 25, 26, 560, 562.
Cartesio, R., 13, 14, 16, 17, 20, 37, 83, 87, 88, 89, 90, 94, 102, 105, 124, 165, 195, 196, 199, 209, 210, 211, 294, 306-309, 313, 328, 363-365, 368, 385, 389, 392, 395, 397, 400, 402, 403, 404, 405, 409, 411, 412, 415-467, 470, 472, 476, 479-483, 490, 500, 502, 503, 506, 507, 508, 509, 515, 537, 541, 551, 575.
Cassirer, E., 352.
Castelli, E., 57, 178, 196, 197, 198, 310, 356.
Chesterton, G. K., 316.
Chestov, L., 28, 36, 97, 126, 176, 183-188, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 405, 477, 562.
Chevalier, J., 427, 464, 465.
Cohen, H., 252.
Combes, E., 519.
Comte, A., 31, 33, 79, 125, 131, 296, 297, 298, 302, 303, 321, 324, 343, 396, 397, 534.
Condorcet, M. J. de, 305, 336, 519.
Constant, B., 542.
Cornu, A., 226, 239.
Corsano, A., 211, 482, 487, 504.
Cortès, D., 77, 401, 532.
Cotta, S., 142, 362, 519.
Croce, B., 12, 30, 56, 61, 65, 74, 75, 95, 116, 118, 120, 129, 136, 145, 149, 194, 195, 205, 217, 230, 231, 233, 234, 235, 240, 241, 242, 248, 254, 259, 279, 281, 291, 328-332, 351, 352, 353, 361, 379, 394-399, 482-483, 487, 493, 503, 517, 524, 532, 541-547, 570-574.

D'Alembert, J., 79.
Damiani, P., 190.
D'Annunzio, G., 101, 152.
Delbos, V., 465.
Del Grande, C., 347.
Del Vecchio, G., 120.
Della Volpe, G., 194, 206, 215, 239, 245, 252, 277.
De Lubac, H., 33, 131, 178, 185, 336, 338, 339, 340, 534.
De Maistre, J., 79, 360, 396, 527, 528.
De Man, H., 237.
Democrito, 215, 264, 286.
De Montcheuil, Y., 476, 514.
Dempf, A., 73.
De Plinval, G., 440.
De Rougemont, H., 172, 236.
De Ruggiero, G., 30, 498.
De Sanctis, F., 149.
De Sanctis, G., 258.
Descartes, R., *vedi* Cartesio.
Deussen, P., 178.
Dewey, J., 206, 215, 330, 534.
Diagora di Melo, 17.
Diderot, D., 23.
Dilthey, W., 61, 81, 111, 352.

Dostoievski, F., 80, 94, 183, 184, 185, 190, 197, 518, 540, 551, 555.
Duhem, P.-M., 465.
Dühring, E., 228.
Durkheim, E., 44.

Engels, F., 126, 127, 140, 168, 205, 206, 226, 227, 228, 229, 232, 239, 267, 277, 280, 283, 328, 358-359, 575.
Epicuro, 215, 264, 286, 503.
Epitteto, 372.
Evola, J., 568.
Eymard, J. d'Angers, 472.

Fabro, C., 15-16, 38, 41.
Farver, M., 202.
Febvre, L., 28, 29.
Fechner, G. T., 55.
Federico di Prussia, 253.
Fénelon, F., 365, 484.
Fessard, G., 128, 170, 179, 293, 318, 359, 526, 562.
Feuerbach, L., 21, 32, 33, 36, 44, 80, 125, 129, 131, 132, 135, 140, 141, 144, 146, 154, 178, 194, 200, 224, 228, 232, 234, 239, 244, 245, 249, 275, 276, 277, 278, 283, 300, 328, 345, 358, 395, 396.
Fichte, J., G., 35, 62, 83, 85, 200, 241, 278, 577.
Flamm, L., 123.
Fondane, B., 196, 197.
Fontenelle, B., 300.
Foucher, L., 401.
Freud, S., 30, 375.

Galilei, G., 406, 407.
Galli, G., 57.
Garin, E., 200, 206.
Garin, P., 452.
Gassendi, P., 102.
Gentile, G., 45, 56, 57, 65, 83, 98, 105, 107, 111, 145, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 195-197, 198, 241, 242, 297, 329, 350, 352, 396, 510, 511, 542, 552, 558, 576, 577.
Gentile, M., 494.
Geulincx, A., 88, 196, 479, 488-494, 509.
Geymonat, L., 41, 68, 214, 218, 549.
Giansenio, 414.
Gilson, Et., 72, 86, 405, 409, 452, 454, 482, 530.
Gioberti, V., 92, 107, 396, 400, 402, 457, 481, 510, 511, 527, 529, 574, 575, 577.
Giolitti, G., 120, 149.
Giovanni della Croce (S.), 95.
Gioachino, 75.
Giuliano l'Apostata, 519.
Giusso, L., 481, 487.
Glockner, H., 25.
Gobetti, P., 533.
Goethe, W., 129.
Goldmann, L., 89, 93, 108, 109, 111, 176, 179, 181, 182, 200, 203, 210, 211, 326, 327, 377-380, 382, 383, 384, 388, 395, 407, 409-419, 434, 461, 465, 466, 467, 473, 478, 507, 531.
Gouhier, H., 33-34, 59, 79, 86, 95, 195, 298, 324, 365, 366, 433, 434, 438, 444, 446, 447, 448, 455, 467, 468, 482, 485, 493, 508.
Gramsci, A., 29, 40, 148, 201, 242, 329-330, 379, 541.
Grozio, U., 498.
Grün, K., 252.
Guardini, R., 513.
Guarini G., 506.
Gueroult, M., 441, 457, 476, 485, 505.
Guicciardini, F., 64, 253.
Gurvitch, G., 164, 325.
Guzzo, A., 23, 24, 45.

Halévy, D., 185.
Hartmann, E. v., 29, 32, 33, 55, 69.
Hartmann, N., 31, 45.
Hegel, G. W. F., 10, 25, 26, 29, 32, 36, 40, 51, 56, 61, 62, 79, 80, 81, 83, 89, 110, 113, 119, 120, 122, 123, 124, 132, 133, 134, 155, 157, 164, 167, 169, 170, 171, 182, 186, 190, 191, 200, 209, 211, 219, 227, 229, 232, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 252, 254, 259, 263, 264, 265, 266, 276, 277, 278, 281, 286, 287, 289, 295, 328, 333, 340, 341, 342, 353, 354, 357, 358, 359, 360, 366, 367, 379, 381, 383, 396, 397, 404, 405, 421, 477, 478, 483, 515, 533, 534, 546, 558, 566, 572, 574, 576, 577.
Heidegger, M., 10, 28, 29, 37, 41, 80, 93, 102, 103, 106, 107, 135, 144, 176, 178, 181, 197, 199, 310, 348, 349, 350, 568, 577.
Helvétius, C. A., 30, 381.
Herbart, J. F., 570, 571.
Hess, M., 252.
Hitler, A., 98, 110, 162, 179.
Hobbes, Th., 119, 486, 503, 505, 513.
Höffding, H., 45.
Holbach, P. H. d', 30, 89, 381.
Hook, S., 127, 137, 214.
Hume, D., 17, 20, 21, 404, 418, 463, 466, 467, 489, 510.
Husserl, E., 75, 103, 135, 136, 144, 188, 296, 457.
Huxley, A., 236, 252.
Hyppolite, J., 79, 359.

Izard, G., 218.

Jacobi, F. H., 80.
James, W., 413.
Janet, P., 514.
Jaspers, K., 103, 136, 137, 178, 482.
Jemolo, A. C., 575.
Juvalta, E., 41, 42, 43, 44, 45, 378, 524.

Kant, I., 17, 18, 20, 21, 46, 51, 52, 57, 58, 62, 83, 102, 110, 125, 181, 191, 203, 264, 278, 296, 327, 328, 342, 344, 365, 377, 379, 404, 407, 463, 465, 466, 467, 477, 493, 500, 507.
Kaufmann, F., 179.
Kautsky, K. J., 217, 236.
Kierkegaard, S., 27, 32, 36, 40, 61, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 110, 134, 135, 144, 146, 176, 189, 190, 194, 200, 202, 211, 213, 262, 394, 534, 551, 562.
Klossowski, P., 353-354, 560-561.
Kojève, A., 357-358.
Köstler, A., 236, 283.
Koyré, A., 102.
Krusciov, N., 160.

Laberthonnière, L., 81, 195, 306, 308, 309, 310, 434, 437, 454.
Labriola, A., 230, 231, 234, 571.
Lachelier, J., 19.
Lacroix, J., 554.
Lalande, A., 11, 104.
Lamennais, F. R. de, 527, 528, 529.
Lamettrie, J., 29-30, 89.
Lana, I., 17.
Landsberg, P.-L., 552.
Lange, F. A., 30, 88, 352.
Laporte, J., 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 116, 190, 371, 415, 416, 417, 418, 422, 434, 447, 452, 454, 456, 459, 461, 463, 471, 480, 482, 496, 500, 537.
Lautréamont, conte di (pseud. di Ducasse, I.), 560.
Lavelle, L., 102, 136, 199.

Lawrence, D. H., 134.
Lefebvre, H., 395.
Leibniz, G. W., 81, 83, 122, 186, 188, 191, 209, 325, 385, 392, 397, 408, 418, 421, 433, 446, 451, 452, 478, 479-480, 508, 515, 531.
Lener, S., 43.
Lenin, V. I., 34, 108, 110, 125, 127, 137, 139, 140, 150, 151, 155, 156, 157, 159, 161, 167, 171, 173, 176, 184, 193, 218, 225, 229, 231, 249, 250, 253, 269, 517, 552.
Lenoble, R., 393, 433, 482.
Leone XIII, 79, 401.
Leopardi, G., 53.
Lequier, J., 15, 38, 44, 54, 93, 95, 365, 541.
Leroy, M., 327, 360, 429, 482.
Le Senne, R., 136.
Lessing, G. E., 75, 398.
Lewis, G., 415, 446.
Liberatore, M., 92, 401.
Limentani, L., 42.
Locke, J., 11, 119, 294, 404, 407, 428, 489, 513.
Lombardi, F., 75, 399.
Lombardi, G., 519.
Lombardo-Radice, L., 225.
Lotze, H., 55, 62, 344.
Löwith, K., 32, 64, 75, 112, 123, 124, 165, 178, 211, 239, 254, 360, 498.
Luigi Filippo, 118.
Lukàcs, G., 79, 89, 96, 108, 110, 127, 156, 160, 179, 180, 181, 200, 205, 210, 211, 352, 360, 410.
Lutero, M., 186, 187, 188, 190, 371, 400, 454.
Luxemburg, R., 231.

Machiavelli, N., 30, 64, 94, 104, 120, 140, 234, 253-254, 347, 353, 423, 427, 432, 486, 503, 542.
Maine de Biran, F. P., 33, 34, 93, 365-366, 459, 465-466.
Mannheim, K., 323.
Malebranche, N., 81, 88, 91, 94, 102, 103-105, 122, 191, 195, 196, 209, 274, 363, 365, 385, 394, 397, 402, 404, 409, 415, 419, 420, 422, 423, 428-436, 447, 456-462, 472-510, 514, 527, 531, 537, 551, 574.
Marcel, G., 19-20, 70-74, 136, 191, 306, 310-311.
Marin-Sola, F., 79.
Maritain, J., 37, 63, 77, 117, 191, 194, 201, 202, 335-342, 359, 367-368, 401, 434, 513, 526, 528-535, 537, 555, 557, 563, 573, 574.
Martin, A., *vedi* Ambrosius Victor.
Martinetti, P., 29, 32, 51-63, 72, 117, 184, 195, 196, 204, 341, 562.
Marx, K., 10, 13, 29, 30, 31, 36, 40, 50, 61, 67, 68, 79, 84, 89, 91, 95, 98, 100, 108, 110, 112, 113, 118, 122, 126, 127, 128, 130-182, 194, 195, 197, 198, 201-202, 205-206, 211, 213-266, 267-292, 295, 300, 315, 321, 323-333, 336-339, 348, 351-353, 357, 359-363, 366, 374-375 377, 379, 380, 382, 395, 410, 483, 508, 511, 513, 533-534, 542, 543, 550, 555, 558, 559, 560, 561, 563, 565, 566, 572, 577.
Masson, M., 304, 365.
Matteucci, N., 201.
Maurras, Ch., 150.
Mauthner, F., 66-67, 294.
Mazzantini, C., 42, 44-45.
Mazzini, G., 68, 107, 534, 575.
Meinecke, F., 480.

Meinvielle, J., 529.
Merleau-Ponty, M., 31, 135, 146.
Mersenne, M., 393, 433, 455, 464.
Méry, M., 340.
Mesnard, P., 415.
Michelet, J., 362.
Migliorini, B., 48.
Mises, L. v., 524.
Molina, L., 66, 446, 451, 468.
Mondolfo, R., 194, 228, 232, 235, 237.
Monnerot, J., 113, 137, 138, 139-140, 175, 299, 543.
Montaigne, M., 372, 430, 466, 467, 470.
Mounier, E., 40, 201, 533, 556-557.
Mouy, P., 340.
Mucchielli, R., 315, 360.
Muñoz Alonso, A., 178.
Mussolini, B., 148-153, 155, 552.

Napoleone, 120.
Natorp, P., 252.
Naudé, G., 298, 502.
Naville, P., 381.
Newman, J. H., 78.
Nicole, P., 387, 436, 450.
Nietzsche, F., 10, 12, 14, 15, 16, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 40, 53, 60, 80, 84, 91, 93, 95, 107, 110, 123, 124, 126, 131, 136, 157, 158, 176, 177-192, 200, 239, 254, 300, 303, 310, 343, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 410, 555, 559, 560, 566.
Nigg, W., 75, 360.
Nolte, E., 147.

Olgiati, F., 480.
Ollé-Laprune, L., 81, 195.
Orcibal, J., 472.
Ottaviano, C., 519.

Padovani, U. A., 56, 117, 518.
Panzini, A., 48.
Paolo (S.), 371.
Parein, B., 473.
Pareto, V., 30, 137.
Pareyson, L., 200.
Pascal, B., 11, 18, 20, 21, 37, 57, 61, 89, 90, 92-95, 98, 102, 103, 109, 146, 177, 178, 182, 190, 196, 199, 209, 210, 211, 274, 294, 298, 303, 309, 327, 349, 363, 365, 370, 372, 373, 374, 377-511, 535, 536, 551.
Patri, A., 38.
Pelagio, 412, 440.
Péguy, Ch., 309, 339.
Pètrement, S., 58-59.
Pieper, J., 301.
Piettre, A., 131.
Pintard, R., 433, 482, 489.
Piovani, P., 43, 551.
Platone, 13, 96, 420, 423, 486.
Plechanov, G., 29, 229, 382.
Plotino, 412.
Podach, E. F., 15.
Polin, R., 11, 512.
Prat, L., 54.
Preti, G., 215.
Prini, P., 19.
Proudhon, P. J., 35, 50-52, 131, 305, 336-340, 362.

Quinet, E., 362.

Rabelais, F., 28.
Racine, J. B., 377.
Rauh, 42.
Ravà, A., 120.
Ravaisson, J.-G.-F., 34.
Reding, M., 49.
Reid, Th., 404, 405.
Renouvier, Ch., 35, 44, 51-55, 81, 93, 340, 341, 342, 518.
Rensi, G., 44, 55, 204.
Riazanov, 227.
Rimbaud, A., 196.

Robespierre, M., 125, 354.
Robinet, A., 422, 429, 479.
Robinson, L., 495.
Rodano, F., 314, 318, 319, 549, 569.
Rosmini, A., 42, 105, 148, 394, 402, 419, 472, 493, 510, 511, 518, 520, 551, 574.
Rosselli, C., 237.
Rossi, Pietro, 164.
Rousseau, J.-J., 17, 24, 29, 30, 50, 52, 84, 134, 245, 304, 344, 362, 363, 364, 365, 366, 413, 429, 466, 531.
Rousselot, P., 514.
Rubel, M., 132, 252.
Ruge, A., 133.
Russell, B., 397.
Russier, J., 20, 370, 415, 422, 449, 463, 471, 473.

Sade, A. F. de, 30, 100, 101, 353-354, 374-375, 560-561, 563.
Saint-Cyran J. Duvergier d'Hauranne, abbé de, 453.
Sainte-Beuve, Ch. A., 179, 423.
Saint-Martin, L. Cl. de, 80.
Saint-Simon, Cl. H. de, 324.
Saisset, E., 465.
Salvemini, G., 148.
Sartre, J.-P., 31, 37-41, 108, 135, 146, 343, 405, 421, 534.
Schaff, A., 39.
Scheler, M., 45, 56, 80, 126, 178, 203, 344, 477, 552.
Schelling, F. W. J., 10, 62, 80, 97, 98, 110, 183, 184, 404.
Schleiermacher, F., 62.
Schmitt, C., 77, 297, 401, 529.
Schopenhauer, A., 11, 23, 26, 29, 31, 32, 40, 60-63, 80, 84, 110, 123, 182, 242.
Schrecker, P., 457.
Sciacca, M. F., 57, 189, 469, 471.
Seneca, 373.
Siegmund, G., 67.
Socrate, 85, 258, 373.
Solari, G., 57, 505.
Soloviev, V., 183, 184.
Sorel, G., 116, 169, 237, 542.
Spaventa, B., 24, 149, 241, 576.
Spencer, H., 296.
Spengler, O., 343, 351.
Spini, G., 23.
Spinoza, B., 21, 23, 24, 29, 30, 57, 61, 62, 85, 120, 188, 191, 241, 328, 385, 405, 407, 418, 421, 433, 435, 446, 489, 503, 508, 515, 540.
Spir, A., 29, 32, 55, 62, 184, 196.
Spirito, U., 48, 56, 64, 197, 253.
Stalin, J., 110, 139, 140, 157, 159, 160, 169, 174, 179, 267, 517.
Stirner, M., 31, 34-36, 134, 144, 189, 562, 563.
Strauss, L., 41.
Suarez, F., 66, 467.

Taine, J., 103, 125, 429.
Talleyrand, C. M., 118.
Taparelli d'Azeglio, L., 43.
Tarozzi, G., 465.
Teilhard de Chardin, P., 46, 536, 554, 557.
Tertulliano, 190.
Thiers, A., 339.
Tilgher, A., 53, 55, 327.
Toffanin, G., 75, 467.
Tommaso (S.), 13, 42, 43, 92, 182, 347, 412, 423, 452, 517, 526, 528, 532, 535, 537, 558, 574.
Toynbee, A., 570.
Treitschke, H. von, 542.
Tresmontant, Cl., 42, 295.
Trotzki, L., 137, 159, 161, 173, 174, 175, 229.

Varisco, B., 56, 57, 196.
Vartanian, A., 89, 382, 438.
Vernière, P., 23.
Viano, C. A., 428.
Vico, G. B., 88, 90, 103, 106, 117, 118, 124, 199, 209, 210, 351, 379, 393, 396, 397, 402, 409, 419, 420, 468, 479-490, 493, 494, 498-510, 527, 528, 551, 572, 575.
Vleeschauwer, H. J. de, 493.
Voegelin, E., 11.
Volpe, G., 148.
Voltaire, F. M., 11, 336, 342, 365.
Vorländer, K., 194, 234, 238, 252.

Wahl, J., 196, 261.
Weber, M., 111, 163, 164.
Weil, S., 375.
Wetter, G., 550, 563.
Wolf, C., 466, 467.

Zenkovski, B., 183.
Zuccante, G., 514.

Indice del volume

Premessa dell' Editore . . . . . p. 5

I. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema . . . . . » 9

II. La « non-filosofia » di Marx e il comunismo come realtà politica . . . . . » 213

III. Marxismo e salto qualitativo . . . . . » 267

IV. Appunti sull'irreligione occidentale . . . . » 293

V. Riflessioni sull'opzione ateistica . . . . . » 335

VI. Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo . . . . . » 377

VII. Teismo e ateismo politici . . . . . » 513

Conclusione . . . . . » 549

Indice dei nomi . . . . . » 581

Finito di stampare nell'aprile 1970
coi tipi della Galeati di Imola

PB-33405
5-04

Saggi

1 PRIMO CONVEGNO AMICI E COLLABORATORI DEL MULINO, *Relazione introduttiva.*

2 FRANCESCO COMPAGNA E VITTORIO DE CAPRARIIS, *Geografia delle elezioni italiane dal 1946 al 1953.*

3 AA. VV., *Filosofia e sociologia.*

4 HANS KELSEN, *Democrazia e cultura.*

5 HENRY STEELE COMMAGER, *Il pericolo del conformismo.*

6 LUCIANO MAZZAFERRO, *Geografia elettorale del Delta Padano.*

7 HERBERT LÜTHY, *La Francia contro se stessa.*

8 MORTON WHITE, *La rivolta contro il formalismo.*

9 RODOLFO MONDOLFO, *Alle origini della filosofia della cultura.*

10 TALCOTT PARSONS, *Società e dittatura.*

11 HAJO HOLBORN, *Storia dell'Europa contemporanea.*

12 AA. VV., *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni.*

13 AA. VV., *L'integrazione europea,* a cura di C. Grove Haines.

14 GIOVANNI SARTORI, *Democrazia e definizioni.*

15 MILOVAN GILAS, *La nuova classe.*

16 HENRI CHAMBRE, *Il marxismo nell'Unione Sovietica.*

17 GIORGIO GALLI, *La sinistra italiana nel dopoguerra.*

18 ELISEO VIVAS, *Creazione e scoperta.*

19 MASSIMO DURSI, *Giovani soli.*

20 RENATO GIORDANO, *La nuova frontiera.*

21 ANTONIO SANTUCCI, *Esistenzialismo e filosofia italiana.*

22 NICOLA MATTEUCCI, *Jean Domat, un magistrato giansenista.*

23 GUIDO FASSÒ, *La democrazia in Grecia.*

24 ALTIERO SPINELLI, *L'Europa non cade dal cielo.*

25 AA. VV., *Problemi sullo sviluppo delle aree arretrate.*

26 ENZO MELANDRI, *Logica e esperienza in Husserl.*

27 MARIO BASTIANETTO, *Storia degli europei.*

28 BRUNO MINOZZI, *Saggio di una teoria dell'essere come presenza pura.*

29 ALBERTO PASQUINELLI, *Linguaggio, scienza e filosofia.*

30 *Il Fascismo.* Antologia di scritti critici a cura di Costanzo Casucci.

31 PIETRO SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia.*

32 EDGAR MORIN, *Autocritica. Una domanda sul comunismo.*

33 OSCAR CULLMANN, *Cattolici e protestanti. Un progetto di solidarietà cristiana.*

34 RENATO POGGIOLI, *Teoria dell'arte d'avanguardia.*

35 HANS J. MORGENTHAU, *Lo scopo della politica americana.*

36 ROLAND H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa.*

37 ERNST ROBERT CURTIUS, *Studi di letteratura europea.*

38 EDGAR MORIN, *L'industria culturale.*

39 ANTONIO SANTUCCI, *Il pragmatismo in Italia.*

40 JAYAPRAKASH NARAYAN, *Verso una nuova società.*

41 ALDO BERSELLI, *La destra storica dopo l'Unità:*
I. *L'idea liberale e la Chiesa cattolica.*
II. *Italia legale e Italia reale.*

42 GUIDO FASSÒ, *La legge della ragione.*

43 FRANCESCO ALBERONI, *Consumi e società.*

44 FELIX GILBERT, *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo.*

45 AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo.*

46 RENATO BARILLI, *Per un'estetica mondana.*

47 ARRIGO COLOMBO, *Martin Heidegger. Il ritorno dell'essere.*

48 RAYMOND ARON, *Il grande dibattito.*

49 ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse.*

50 JEAN GUITTON, *Profili paralleli.*

51 HANS KELSEN, *I fondamenti della democrazia.*

52 FRANCESCO TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini.*

53 DANIEL L. HOROWITZ, *Storia del movimento sindacale in Italia.*

54 PIETRO SCOPPOLA, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea.*

55 PIETRO RESCIGNO, *Persona e comunità.*

56 LUIGI BAGOLINI, *Mito, potere e dialogo.*

57 FELICE BATTAGLIA, *Heidegger e la filosofia dei valori.*

58 LEA RITTER SANTINI, *L'italiano Heinrich Mann.*

59 DAVID RIESMAN, *La folla solitaria.*

60 ALFONSO PRANDI, *Religiosità e cultura nel '700 italiano.*

61 FRANCO SERRA, *Humboldt e la rivoluzione tedesca.*

62 LUIGI ROSIELLO, *Linguistica illuminista.*

63 ADORNO, BLOCH E ALTRI, *Filosofi tedeschi d'oggi.*

64 GUGLIELMO FORNI, *Il sogno finito. Saggio sulla storicità della fenomenologia.*

65 ALBERTO PASQUINELLI, *Letture galileiane.*

66 SERGIO COTTA, *La sfida tecnologica.*

67 CHARLES S. SINGLETON, *Viaggio a Beatrice.*

68 LUCIANO CAVALLI, *Max Weber: religione e società.*

69 LUIGI BAGOLINI, *Visioni della giustizia e senso comune.*

70 ENRICO ARCAINI, *Principi di linguistica applicata.*

71 GIAN ENRICO RUSCONI, *La teoria critica della società.*

72 ENRICO DI ROBILANT, *Modelli nella filosofia del diritto.*

73 OSCAR CULLMANN, *Introduzione al Nuovo Testamento.*

74 GIANNI GIANNOTTI, *La « scienza della cultura » nel pensiero sociale americano contemporaneo.*

75 GIORGIO SIMONCINI, *Architetti e architettura nella cultura del Rinascimento.*

76 FABRIZIO ONOFRI, *L'uomo e la rivoluzione.*

77 FRANCESCO ALBERONI, *Statu nascenti. Studio sui processi collettivi.*

78 PHILIP RIEFF, *Freud moralista.*

79 CHARLES S. SINGLETON, *Saggio sulla « Vita Nuova ».*

80 DANILO VENERUSO, *La vigilia del fascismo.*

81 MAURO CAPPELLETTI, *Processo e ideologie.*

82 ERNST FISCHER, *Arte e coesistenza.*

83 ARDUINO AGNELLI, *Questione nazionale e socialismo.*

84 FRANCESCA GUERRERA BREZZI, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur.*

85 THOMAS LUCKMANN, *La religione invisibile.*

86 BERNARD CRICK, *Difesa della politica.*

87 ERVING GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione.*

88 VIKTOR ŠKLOVSKIJ, *Lettura del Decameron.*

89 GIAN GUALBERTO ARCHI, *Giustiniano legislatore.*

90 PAOLO UNGARI, *Il diritto di famiglia in Italia.*

91 PAUL e PERCIVAL GOODMAN, *Communitas. Mezzi di sostentamento e modi di vita.*

92 THEODOR ESCHENBURG, *Dell'autorità.*

93 TIZIANO BONAZZI, *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana.*

94 ALBERTO SAMONÀ, *L'ordine dell'architettura.*

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere
riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati
o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo,
elettronico o meccanico, senza autorizzazione,
a condizione che se ne citi la fonte.